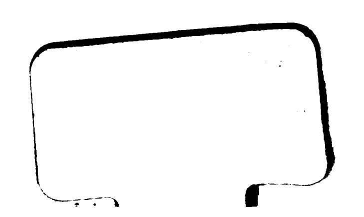
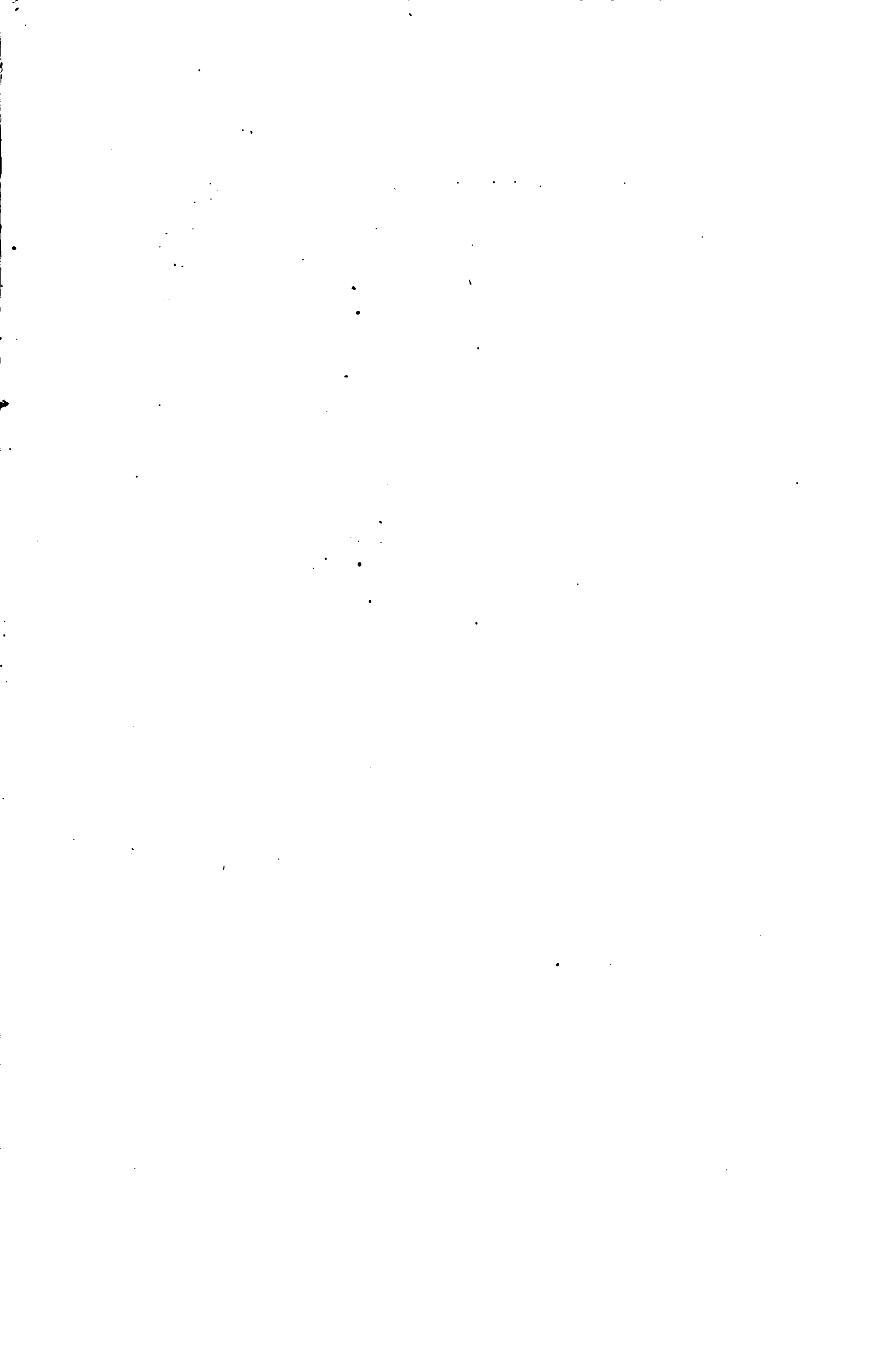








Zur

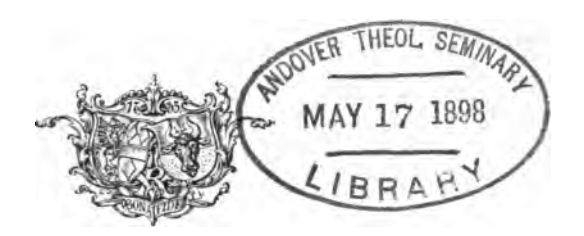
Paulinischen Theodicee

(Röm. 9—11).

Von

Dr. **Ernst Kühl,**
o. Professor an der Universität Königsberg.

Sonderdruck aus den Theologischen Studien, Festschrift zum 70. Geburtstage des Herrn Wirkl. Oberkonsistorialraths Weiss.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1897.



Zur paulinischen Theodicee
(Röm. 9—11).

Vor Kurzem hat Beyschlag seine biblisch-theologische Abhandlung über die paulinische Theodicee (Röm. 9—11), welche 1868 zum ersten Mal erschienen war, unverändert nach Form und Inhalt nochmals ausgehen lassen. Er hat von der gesammten theologischen Arbeit der letzten drei Decennien keine Notiz nehmen zu müssen gemeint, obwohl sie doch an diesem »berühmtesten und tiefgreifendsten Räthsel des paulinischen Lehrbegriffes, welches zugleich ein Hauptproblem des christlichen Denkens überhaupt ist«, keineswegs unachtsam vorübergegangen ist. Andererseits beklagt er sich in seinem Vorwort darüber, dass sich die von ihm dargebotene »neue und befriedigende« Lösung des Problems nicht vieler öffentlicher Beachtung zu erfreuen gehabt habe. Woraus lässt sich das erklären?

Nach Beyschlags Auffassung ist in der ganzen Abhandlung des Apostels von einem Verhalten Gottes die Rede, das in der Zeit, in der Geschichte, seine Ursachen, wie seine Wirkungen hat, nicht von einem überzeitlichen, sondern von einem innergeschichtlichen, weltregimentlichen Thun Gottes; damit sei der Schlüssel auch zu allen Schwierigkeiten des neunten Kapitels gefunden (S. 26). Indem der Gedankengang des Apostels sich auf dem Gebiet der Geschichte bewegt, setzt er selbstverständlich auch die

Realität der menschlichen Freiheit voraus (S. 62). Der weltgeschichtliche, weltregimentliche Wille Gottes hat die menschliche Freiheit zum wesentlichen Material seiner Verwirklichung und umgekehrt: wie in die göttliche Weltregierung überall die menschliche Freiheit eingerechnet erscheint, so erscheint in die freiheitliche menschliche Entwicklung die Idee des Verhängnisses, d. h. des göttlichen Bestimmtwerdens dieser Entwicklung eingerechnet. Das geschichtlich erzeugte und das göttlich gewollte Verhängniss sind identisch; denn der freie Wille Gottes, das immanente Gesetz der Welt- und Reichsgeschichte, ist identisch mit der sittlichen Weltordnung, welche alle menschliche Freithätigkeit umfasst und durchdringt und nicht nur trotz derselben, sondern vielmehr mittelst ihrer, sie sei eine gute oder böse, sich in der Weltgeschichte vollzieht. Nur scheinbar ist in Röm. 9 der menschlichen Freiheit nichts vorbehalten, in Wahrheit ist sie in den göttlichen Weltregierungswillen so vollständig aufgenommen und eingerechnet, dass von einem Vorbehalt für sie gar nicht erst die Rede sein konnte (S. 74ff.).

Es ist nicht zu leugnen, dass diese Lösung des Problems etwas Bestechendes hat. Denn wenn man die Richtigkeit dieser Sätze zugiebt, dann bietet Röm. 9—11 eine einheitliche, lückenlose und widerspruchslose Gedankenfolge dar, die sich von einem bestimmten theologischen Standpunkt aus um so eher dogmatisch verwerthen lässt, als Beyschlag in seiner biblisch-theologischen Untersuchung »mit gutem Bewusstsein« die Methode befolgt hat, die in unsern Kapiteln enthaltenen Schriftgedanken »nicht nur in ihrer zeitlich und örtlich bedingten Gestalt an einander zu reihen, sondern sie aus der Hülle derselben zu lösen, sie ins Allgemeingiltige zu übersetzen und so als bleibenden christlichen Lehrgehalt darzustellen«.

Das Originelle an diesem Lösungsversuch ist stets erkannt und anerkannt worden, für befriedigend hat man ihn nicht gehalten und nicht halten können, weil er sich in offenbarem Widerspruch zu den unzweideutigen Aussagen des neunten Kapitels setzt, die im Anschluss an die letzten Aus-

führungen des achten Kapitels (8 28 ff.) unzweifelhaft von einer freien göttlichen Vorausbestimmung reden, welche nicht in der Geschichte ihre Ursachen hat. Es klingt übrigens wie ein Zugeständniss, dass er dem Text des neunten Kapitels nicht ganz gerecht werden könne, wenn Beyschlag zu 9 21. 22 die Bemerkung macht, dass der Gedanke des Apostels, den er in diesen Versen ausdrücke, nur relative Wahrheit habe, nicht absolute; der Apostel habe ihm auch nicht mehr zugeschrieben. Er stelle hier den abstracten Standpunkt absoluter Machtvollkommenheit nur auf, um den mit der Weltregierung hadernden Menschen in die gebührende Demuth zurückzuweisen; dann aber breite er die thatsächliche Wahrheit, die wirkliche Weltregierung vor uns aus u. s. w.

Nach den Resultaten der Untersuchung Beyschlags ist zu erwarten, dass er besonders energisch gegen die calvinische Ausdeutung der Kapitel Front macht. In der That lautet sein Urtheil über Calvin sehr schroff: nicht aus exegetischen Gründen sei dem grossen romanischen Reformator seine Prädestinationslehre entsprungen, sondern aus voreiliger Dogmatisirung des ihm mit höchster, aber einseitiger Energie innewohnenden religiösen Gefühls, des Bewusstseins absoluter Abhängigkeit von Gottes Allmacht und Gnade; und es sei geradezu kläglich anzusehen, mit welchen Künsten der grosse Schriftausleger sich den von ihm wohl empfundenen Schwierigkeiten gegenüber zu helfen suche (S. 6. 9). Danach darf es uns auch nicht Wunder nehmen, dass Beyschlag durch die Abhandlung von K. Müller [1]), welcher zwar die reformirte Lehre von der doppelten Prädestination ohne genügenden Grund verwirft, im Übrigen aber doch wesentlich von calvinischen Gedankengängen abhängig ist, sich sein Concept nicht hat verrücken lassen.

Auch Müller findet in unsern Kapiteln einen einheitlichen, in sich abgeschlossenen Gedankenkreis; und obwohl er es in

---

1) Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus, Halle 1892.

der Untersuchung der paulinischen Lehre vom Heilsrath für richtig erachtet, vorerst von Röm. 9 keinen Gebrauch zu machen, ist er doch in allen seinen Ausführungen über die Prädestinationslehre des Paulus sichtlich durch die Aussagen dieses Kapitels bestimmt, welche er in directem Gegensatz zu Beyschlag straff prädestinatianisch deutet. Aber wenn er Calvin gegen Beyschlags oben erwähntes Urtheil, das er für unrichtig erklärt, in Schutz nimmt, so ist es doppelt auffällig, dass er genau dieselbe Methode der Untersuchung mit vollem Bewusstsein (vgl. S. 2) einschlägt, welche Beyschlag an Calvin tadelt. Der Standpunkt der bloss unbefangenen und rein geschichtlichen Betrachtung reiche keine rechte Ausrüstung dar für das Verständniss dieses Lehrstückes der Erwählung, welches in besonderem Sinne sich allein dem Glauben erschliesse; aus evangelischen Gedankengängen heraus sei die Frage zu stellen u. s. w. Wie gefährlich eine solche an die Untersuchung herangebrachte Voraussetzung werden kann, zeigt sich denn auch beispielsweise an der Art, wie er die ihm trotz seiner im Übrigen reformirten Anschauung missliebigen, harten Aussagen des Paulus über die reprobatio in Kap. 9 zu beseitigen sucht. Man müsse annehmen, dass der Apostel nicht endgiltige Lehraussagen thue, sondern in einem Übergangsstadium des Ringens und Fragens sich befinde. Damit verwirkt er sich das Recht, die absolute auf den Einzelnen bezügliche Prädestination in bonam partem, die er aus Kap. 9 herausliest, zum Kanon der Auslegung von Kap. 11 zu machen. Und doch thut er es mit Consequenz, die freilich dahin führt, dass ihm zu wiederholten Malen nichts Anderes übrig bleibt als das sacrificium intellectus. »Weit grösser, heisst es S. 53, ist der Anstoss, welcher sich aus der Thatsache ergiebt, dass in vielen Menschen der Energismus Gottes wegen des Unglaubens unwirksam bleibt. Hier liegt ein vollkommen Unbegreifliches, Widervernünftiges. Nur wenn man diese Thatsache anerkennt, vermag man allen Aussagen des Apostels gerecht zu werden«. Und wo es nach seiner Meinung nicht angeht ein Räthsel zu constatiren, wie in dem Nebeneinander der Aussage einer unaufhebbaren Erwählung und der fort-

gesetzten Warnung vor Abfall, da greift er zu der Auskunft: der Abfall eines Christen sei dann ein Beweis dafür, dass all sein Glaube nur Schein war, dass er nicht zu den Erwählten gehöre (S. 60. 61). Das heisst auf ein wissenschaftliches Verständniss der Frage verzichten oder einen unlösbaren Widerspruch in den Aussagen des Apostels selbst constatiren.

So scheint man nicht zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen, wenn man für das religiöse Bewusstsein des Paulus und für die von ihm in unsern Kapiteln gegebene Darstellung die Einheitlichkeit zu wahren sucht. Legt man den Ton auf Kap. 9, so verwickelt man sich bei den Aussagen des Kap. 11 in Widersprüche; — geht man von den unzweideutigen Aussagen des Kap. 11 aus, so scheint man den Sätzen von Kap. 9 nicht gerecht werden zu können. So sind denn also doch wohl diejenigen im Recht, welche sich mit der Auskunft begnügen, es laufen hier zwei verschiedenartige Betrachtungsweisen neben einander her, die mit einander wenn nicht in sachlichem, so doch in formellem Widerspruch stehen, sei es nun, dass Paulus denselben gefühlt habe und die eine Betrachtungsweise deshalb schroff abgebrochen habe, um die andere an ihre Stelle treten zu lassen, sei es, dass ihm der Gegensatz überhaupt nicht als solcher zum Bewusstsein gekommen sei, oder dass er wenigstens kein Bedürfniss empfunden habe, die beiden Seiten der Betrachtung, die ihm gleich geläufig gewesen seien, auszugleichen? Man hat dann für die beiden verschiedenartigen Gesichtspunkte in der Behandlung der Frage die verschiedensten Bezeichnungen bereit: dort theologische — hier anthropologische oder psychologische, dort dogmatische — hier pragmatische, dort absolute, transscendentale — hier menschliche, geschichtliche Betrachtungsweise, dort rede der Theolog — hier der Seelsorger, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind, die im letzten Grunde doch alle auf dasselbe hinauslaufen, auf das Zugeständniss nämlich, dass die Beurtheilung und Behandlung der Frage durch den Apostel in unsern Kapiteln nicht einheitlich verlaufe.

Und doch ist diese Annahme für unsere Kapitel, so

können wir von vorn herein urtheilen, im höchsten Grade bedenklich, haben wir es hier doch recht eigentlich mit einer wohldurchdachten und wohlüberlegten religionsphilosophischen, oder denn religionsgeschichtlichen Betrachtung zu thun [1]). Und dabei handelt es sich nicht um eine Frage, die hier zum ersten Mal nur gleichsam zufällig oder gelegentlich den Apostel beschäftigte, sondern um eine Frage, die ihn dauernd im tiefsten Herzen bewegt hat, um die Frage nach dem Schicksal seines geliebten Volkes. Wohl ist es wahr, dass er zu verschiedenen Zeiten verschieden darüber geurtheilt hat; und es wird nie gelingen, das herbe Urtheil, welches er bei Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit I Thess. 2 14—16 über Verhalten und Schicksal seiner Stammesgenossen fällte, mit dem Ton, auf welchen die Ausführungen in unsern Kapiteln gestimmt sind, in Einklang zu bringen. Aber soviel dürfen wir doch wohl annehmen, dass er auf jeder Stufe seiner Entwicklung einheitlich darüber gedacht hat, und dass ihm jederzeit ein klares Urtheil über die Ursachen desselben, ein klares Urtheil also auch über die Frage, wieweit göttliches Verhängniss, wieweit menschliche Schuld daran Antheil habe, zu Gebote gestanden hat.

Es ist denn auch in der That ganz unbestreitbar, dass der Apostel sich in der Haupthese, deren Durchführung und Begründung er in diesem Abschnitt unternimmt, vom Anfang bis zum Ende völlig treu bleibt. Der Satz, welchen er gleichsam als Thema an die Spitze der ganzen Erörterung stellt: »Das Verheissungswort Gottes an Israel ist nicht hinfällig geworden«, kehrt der Sache nach in der Mitte wieder: »Gott hat sein Volk nicht verstossen, welches er sich zuvorersehen hat« (11 2); und das Ganze klingt in dem noch einmal kurz und grundsatzmässig, ohne jede einschränkende Klausel ausgesprochenen Gedanken aus, dass die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich seien und dass deshalb Gesammtisrael werde gerettet werden (11 26. 29): — ein harmonischer Dreiklang von Aussagen ohne jeden Missklang oder Nebenton.

---

1) Vgl. Holtzmann, bibl. Theol. II, S. 171.

Man wird mir entgegenhalten, 11_{29} könne nicht ohne Weiteres mit 9_{6} in Parallele gestellt werden, weil es inmitten einer ganz neuen, eigenartigen, nur lose und anhangsweise angefügten Gedankenreihe stehe, die erst mit 11_{25} beginne. Als ob dem Apostel die Erkenntniss dieses Mysteriums, von dem er redet, erst gekommen wäre, während er Kap. 11 dictirte, und als ob er nicht schon 9_{6} und 11_{2} mit derselben inneren Klarheit über dieses Mysterium geschrieben hätte! Ich meine vielmehr, 11_{25-32} bildet den Schlusspunkt und zugleich den Höhepunkt der ganzen Auseinandersetzung, mit der die Verse organisch zusammengehören. Und es ist ein ganz richtiges Gefühl, von welchem sich K. Müller leiten lässt, wenn er von 11_{32} für die Beurtheilung aller drei Kapitel ausgehen will.

In der Auslegung von 11_{32} muss ich mich nun allerdings in bestimmtesten Gegensatz zu der landläufigen Auffassung stellen. Die Ausleger sagen gemeinhin, v. 30. 31 werde in v. 32 begründet durch den Hinweis auf die Universalität des Heils. Sie legen also den Accent auf *τοὺς πάντας*. Das liegt nach dem Context durchaus nicht nahe, nach welchem vielmehr selbstverständlich diejenigen Worte einen natürlichen Ton haben und als Hauptbegriffe unserer Aussage anzusehen sind, welche in v. 30. 31 in gehäufter Weise verwendet wurden, deren Verhältniss zu einander den Hauptinhalt jener Verse bildete, und welche deshalb die eigentliche Verbindung zwischen v. 32 und v. 30. 31 herstellen, die Begriffe *ἀπειθεῖν* (*ἀπείθεια*) und *ἐλεεῖν* (*ἔλεος*). Man trifft also den Kernpunkt der Aussage nur dann, wenn man sagt, v. 30. 31 werde in v. 32 begründet durch den Hinweis auf die von Gott beabsichtigte universelle Offenbarung seines *Erbarmens, und dabei den Hauptton allein auf den Begriff des Erbarmens legt*. Das Princip des Erbarmens sollte nach Gottes Absicht allgemein und unter allen Umständen als Princip des Heils aufrecht erhalten werden; allgemein, d. h. nicht nur bei den Heiden sondern auch bei den Juden. So erklärt sich das doppelte *τοὺς πάντας*, was auf diese Weise wohl einen Nebenton bekommt, aber unter keinen Umständen

den Hauptton hat. Das Heilsprincip des freien Erbarmens Gottes, welches bei den Heiden selbstverständlich in Anwendung kommen musste, weil sie vermöge ihrer ganzen Entwicklung ἁμαρτωλοί und ἀπειθοῦντες waren, sollte und musste nach Gottes Absicht auch auf die Juden ausgedehnt werden, wenn diese anders zum Heil gelangen wollten. Das Verhältniss der Juden zu den Heiden ist lediglich aus rhetorischen Gründen noch einmal hervorgehoben, weil dadurch das Verhalten Israels und die Art des Verhaltens Gottes gegen Israel klarer hervortrat. v. 30 hat also nur einleitende Bedeutung, und die Aussage zweckt im letzten Grunde doch auf die Juden ab. Dadurch aber, dass der Verfasser in v. 32 nicht, wie man wohl bei der Gegenüberstellung von Juden und Heiden erwarten könnte, ἀμφοτέρους sagt (vgl. Beyschlag S. 5), sondern τοὺς πάντας, bekommt die Aussage dieses Verses eine Bedeutung, die über den zunächst liegenden concreten Zweck hinausragt. In allen Fällen und unter allen Umständen muss die geschichtliche Entwicklung so verlaufen, dass das göttliche Erbarmen zu seiner Bethätigung gelangt. So wird hier also nur, was für das göttliche Verhalten eine allgemeingiltige und unter allen Umständen zu wahrende Regel ist, unter der Form zum Ausdruck gebracht, wie Gott sie geschichtlich bethätigt hat.

So gedeutet, bilden diese Verse den trefflichsten Abschluss der Abhandlung, indem das im ewigen Wesen Gottes begründete Princip seines Verhaltens in Sachen des Heils noch einmal so klar wie nur irgend möglich herausgestellt wird, und indem der Apostel dabei doch nicht vergisst, welches Räthsel er zu lösen beabsichtigt, dass es die Frage nach dem definitiven Schicksal der Juden, welches durch das Verheissungswort sicher gestellt, durch die gegenwärtige Verstockung des Volkes dagegen wieder in Frage gestellt erschien, ist, die er nach seiner der ganzen Abhandlung vorangestellten These (9 6) zu beantworten versprochen hat. Und die durchaus befriedigende Lösung lautet: ganz Israel wird gerettet werden (v. 26), aber die Errettung wird und muss eine Errettung auf Grund göttlichen Erbarmens allein sein. Die gegenwärtige

Verstockung Israels ist nur das gottgewollte und gottgewirkte Mittel zur Erreichung des Zieles, dass die Errettung Gesammtisraels, wenn sie eintrete, den Charakter unverdienter göttlicher Barmherzigkeit an sich trage. Gott wird Mittel und Wege finden, die Unwandelbarkeit seiner Gnadengaben und seiner Berufung an Gesammtisrael zu erweisen, trotzdem er es vorerst in Ungehorsam verschlossen hat; und er hat Israel in Ungehorsam verfallen lassen, damit das oberste Princip des Heils gewahrt bleibe: Theilnahme am Heil, die nicht durch freies göttliches Erbarmen gewirkt wäre, giebt es nicht und kann es nicht geben.

Wenn nach diesen Ausführungen von Vorherbestimmung mit Bezug auf das definitive Schicksal Israels gesprochen werden darf, so kann das Urtheil nur lauten: Israel ist, und zwar in seiner Gesammtheit, zur Theilnahme am Heil vorherbestimmt; jedoch kann und darf bei der Verwirklichung dieser Vorherbestimmung dem obersten Heilsprincip, der Alleinwirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit zum Heil, kein Abbruch geschehen. Israel wird erst dann in seiner Gesammtheit zum Heil gelangen, wenn es ohne Verletzung jenes Princips geschehen kann.

Ich behaupte nun, 9_6ff. und 11_1ff. wollen denselben Gedanken zum Ausdruck bringen.

Das ὃν προέγνω 11_2 bildet eine genaue Parallele zu der κλῆσις ϑεοῦ 11_{29}. Was schon in dem blossen τὸν λαὸν αὐτοῦ (v. 1) verborgen liegt, wird durch diesen Relativsatz ausdrücklich umschrieben und verstärkt. Gott hat sich dies Volk aus vielen Völkern zu seinem Eigenthumsvolk in besonderem Sinne ausersehen, d. h. er will es als Volk am Heil Antheil nehmen lassen: das προγινώσκειν umfasst das ganze Volk. Dem scheint nun freilich die Verstockung der grossen Masse Israels in der Gegenwart auf das Entschiedenste zu widersprechen. Daher die Frage (11_1): Doch nicht etwa verstossen hat Gott sein Volk? Das zu denken ist absurd! Dass er, Paulus selbst, und dass mit ihm eine Reihe seiner Volksgenossen Glieder der christlichen Gemeinde geworden sind, liefert ja den Gegenbeweis gegen die Annahme, dass das Volk Israel

als solches verstossen sei der πρόγνωσις Gottes zuwider. Wenn aber gegenwärtig nur erst ein Bruchtheil des Heils theilhaftig geworden ist, so ist das lediglich eine Folge davon, dass durch die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen πρόγνωσις das Princip der göttlichen χάρις nicht aufgehoben werden darf. Auch der Hinweis auf die Geschichte des Elias dient ausschliesslich zur Illustration dieses Gedankens. Das κατέλιπον ἐμαυτῷ in dem Spruch an Elias, hat sein Gegenstück in dem λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος des v. 5. Dass hier auf dem Begriff der χάρις der Hauptaccent ruht, geht unzweideutig aus v. 6 hervor, wo die Bedeutung eben dieses Begriffes in seinem Gegensatz gegen den Begriff des ἔργον festgestellt und abgegrenzt wird. Die Ausdrucksweise des Verses lässt wieder vermuthen, dass es sich hier um ein Princip handelt, welches unter allen Umständen aufrecht erhalten werden muss. Es kann kein gröberes Missverständniss des ganzen Gedankengefüges geben, als wenn man annimmt, in der nach dem Princip der χάρις geschehenen Auswahl des λεῖμμα sehe der Apostel die geschichtliche Verwirklichung der in ὃν προέγνω angedeuteten Vorherbestimmung Gottes in Bezug auf sein Volk. Die Existenz dieses λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος liefert ihm freilich den Beweis, dass an eine Verstossung des Volkes durch Gott nicht zu denken ist; vor Allem aber soll man daraus den Grund ablesen, warum es zur Realisirung der göttlichen Heilsabsichten an dem ganzen Volk noch nicht hat kommen können, und die Voraussetzung, unter welcher allein die Beseligung von Gesammtisrael möglich werden kann.

Unsere Auffassung scheint nun aber an den Ausführungen in Kap. 9 zu scheitern, wenn wir auch für 9$_6$ die Behauptung aufstellen, dass das Verheissungswort, von welchem der Apostel da redet, im Sinne des Apostels dem ganzen Volk gegolten habe und noch gelte, so dass also die hier ausgesprochene These: »das Verheissungswort Gottes ist nicht hinfällig geworden«, nach des Apostels Absicht den Sinn hätte: »die dem ganzen Volk gegebene Verheissung wird an dem ganzen Volk in Erfüllung gehen; Gesammtisrael wird errettet werden«.

Diese Deutung wäre freilich unhaltbar, wenn die im Folgenden zur Begründung angefügten Sätze den Zweck verfolgten zu zeigen, worin man die vollkommen zureichende Erfüllung der in dem Verheissungswort gegebenen Zusage Gottes zu erblicken habe. Gott habe in dem Verheissungswort von vorn herein die definitive Beseligung nur eines gewissen Theils von Israel in Aussicht genommen. Nicht einmal dann liesse sich v. 7ff. mit der Beziehung des Verheissungswortes (v. 6) auf Gesammtisrael in Einklang bringen, wenn man den Grundgedanken von 7ff. dahin abschwächen wollte, dass die dem Volk als ganzem gegebene Verheissung die Verwerfung einzelner Glieder desselben nicht ausschliesse. Damit würde zudem in die dunklen Räthsel der Gegenwart kein Licht gebracht. Denn hier handelt es sich nicht um den Ausschluss von einzelnen nur, sondern um die Verstockung der grossen Masse des Gottesvolkes. Dieser scheinbar definitive Ausschluss der grossen Mehrzahl des israelitischen Volkes vom Heil in der Gegenwart der messianischen End- und Vollendungszeit war es ja eben, welcher den Apostel befürchten liess, man könne ihm nach den einleitenden Worten unseres Kapitels die Meinung unterschieben, als sei das Verheissungswort Gottes an Israel hinfällig geworden. Für hinfällig wäre dasselbe auf Grund der Verstockung Israels nur dann zu halten, wenn das Verheissungswort Gottes, das die Beseligung des ganzen Volkes ins Auge fasste, so gemeint gewesen wäre, dass nach Gottes Absicht allen Mitgliedern des Volkes wegen der blossen äusseren Zugehörigkeit zum Bundesvolk auf Grund der leiblichen Abstammung und um gewisser damit verbundener Vorzüge willen das Heil zu Theil werden sollte. Dann freilich wäre die Verstockung der grossen Masse Israels ein unbegreifliches Räthsel, ja sie würde eine thatsächliche Aufhebung des Verheissungswortes bedeuten. Aber die Verheissung ist, wie aus dem Verhalten Gottes bei dem Verheissungsact selbst hervorgeht, unter der selbstverständlichen Voraussetzung gegeben, dass damit der oberste Grundsatz, welcher allezeit für das göttliche Handeln mit Bezug auf die Heilsbeschaffung massgebend gewesen ist und

sein wird, weil er im Wesen Gottes begründet ist, der Grundsatz nämlich der freien, von menschlichen Vorzügen und Verdiensten unbeeinflussten Barmherzigkeit Gottes nicht abrogirt wird. Daher darf man sich durch die gegenwärtige Verstockung Israels an dem Fortbestand der göttlichen Verheissung, die dem ganzen Volke gilt, nicht irre machen lassen, als bedeute sie eine Aufhebung der Verheissung. Sie bedeutet vielmehr nur die Wahrung jenes ein für allemal feststehenden, von Gott deshalb auch schon bei den Verheissungsacten selber befolgten Princips. Also nicht das ist die in der These 9 6 vom Apostel vertretene Meinung, dass in der Beseligung einer kleinen Minorität des Volkes die Verheissung ihre Erfüllung gefunden habe; er will mit 9 7ff. ganz im Gegentheil nachweisen, dass man an der Verheissung in ihrem Wortlaut festhalten könne und müsse, trotzdem die gegenwärtigen Thatsachen Protest dagegen einzulegen schienen. Ganz Israel wird beseligt werden, aber ganz Israel wird seine Beseligung nur der göttlichen Barmherzigkeit und keinem ausser ihr liegenden Factor, wie er auch immer heissen möge, zu verdanken haben dürfen.

Haben wir mit diesen Sätzen die Thesis des Apostels richtig umschrieben, so erwarten wir vom Apostel in unsern Kapiteln eine Aufklärung darüber, warum es trotz der auf ganz Israel bezüglichen, und in dieser Form unwandelbar feststehenden Heilsabsichten Gottes doch in der gegenwärtigen messianischen Heilszeit, welche die Erfüllung der Verheissungen bringen sollte, um jenes Heilsprincips willen zu dieser Erfüllung vorerst nicht kommen konnte, und eine Erklärung sodann darüber, wie Gott Mittel und Wege finden werde, seine Verheissung an dem ganzen Volk in vollem Umfange zu verwirklichen. Dem entspricht in der That der Gang der Erörterung. Nachdem in Kap. 9 das Princip der absoluten Freiheit und unbeschränkten Selbstherrlichkeit Gottes in der Vorausbestimmung von Heil und Verderben der Menschen nach allen Seiten hin klargestellt ist, zeigt 9 30—10 21, wie es gerade die Aufrechterhaltung und Durchführung dieses Prin-

cips in der messianischen Heilszeit war, welche die Verstockung Israels zur unausbleiblichen Folge hatte. Beide Theile enthalten eine eng zusammengehörige Gedankenreihe, deren Inhalt der Apostel in den ersten Versen von Kap. 11 noch einmal kurz zusammenfasst, um dann die wunderbare Weisheit der Wege Gottes in der geschichtlichen Verwirklichung seiner Heilsgedanken zu zeichnen, welche alle in der gegenwärtigen Verstockung Israels scheinbar begründeten Zweifel und Befürchtungen in Betreff des Schicksals seines Volkes zu Schanden machen wird, indem sie gerade die Verstockung desselben zu benutzen weiss, um das in der Verheissung im Voraus fest bestimmte Ziel in einer seinem eigenen Wesen und den für sein Thun massgebenden Normen entsprechenden Weise zu erreichen.

Die Art der Durchführung dieser Grundgedanken im Einzelnen veranlasst uns jedoch noch zu einer Reihe von Erwägungen und Bemerkungen.

Die Erörterung beginnt 9 7ff., als wolle der Apostel in geschichtlicher Darlegung die Entwicklung des Volkes Israel verfolgen, um nachzuweisen, wie auf jeder Stufe der Entwicklung kraft göttlicher Vorausbestimmung Erwählung und Verwerfung einzelner bestimmter Menschen nach Gottes freiem Ermessen vor sich gegangen sei, und wie sich in dem Geschick der gegenwärtigen Generation nur der ganz entsprechende Abschluss der Entwicklung darstelle. Diese geschichtliche Darlegung würde sich ihm dann aber unter der Hand, während er noch mit seinen Gedanken bei der zweiten Generation weilte, in eine principielle, gleichsam dogmatische Erörterung umbiegen, die es ihm im weiteren Verlauf auch ermöglicht hätte, ein ausserjüdisches Beispiel heranzuziehen. In Wirklichkeit will der Apostel schon v. 8—13 nicht bloss geschichtliche Analogieen beibringen, sondern ein falsches Verständniss des Verheissungswortes an Israel principiell abwehren. Er thut es in einer Beschreibung der Art, in welcher die Verheissungsacte vor sich gingen, und der Umstände, unter welchen die Verheissungen gegeben wurden. Gott hat von sich aus, rein aus Gnade, dem Abraham ein *σπέρμα* erweckt, das er als

Träger seiner Verheissung frei erwählte. Gottes Heilsvorsatz bekam dadurch von vorn herein den Charakter freiester Auswahl aus eigenster Initiative, den Charakter einer völlig unbeeinflussten Vorausbestimmung, kurz sie bekam den Charakter einer *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις*[1]). Und mehr noch! Damit

---

1) Für völlig verfehlt halte ich die Auslegungen, welche schon bei 9_7 auf die Hinzurufung der Heiden, als des wahren Samens Abrahams im übertragenen Sinne, zum Heil reflectiren, als ob das Verheissungswort an Israel es von vorn herein auf jenes wahre Volk Gottes abgesehen habe. Die verschiedenen Ausdrucksweisen in v. 6^a und v. 7^a ergänzen einander. Um beide im Sinne des Verf. richtig zu deuten, sind wir nicht bloss berechtigt, sondern verpflichtet in v. 6^b einen *ὅτι*-Satz einzuschieben, und in v. 7^a durch Voraufnahme des *πάντες*, das aus dem Begründungssatz zu ergänzen ist, ein dem *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* gleichartiges Subject zu schaffen. Die verkürzte Ausdrucksweise in diesen beiden Vershälften würde also folgendermassen zu ergänzen sein: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, ὅτι εἰσὶν ἐξ Ἰσραήλ* (= *οὗτοι* »sind als solche«), *Ἰσραήλ· οὐδὲ πάντες ὅσοι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, τέκνα.* Die Worte setzen also die natürliche Abstammung Israels und seine Zugehörigkeit zu dem von Gott in der Verheissung gemeinten Israel zu einander in Verhältniss. Man darf nicht urtheilen, dass sich beides, leibliche Abstammung und Bestimmung zur Theilnahme an der Erfüllung der Verheissung darum decken müssten, weil die letztere in der ersteren ihren eigentlichen Grund habe. Israel der Abstammung nach und Israel der Verheissung nach sind zwei verschiedene Begriffe, die sich selbst dann nicht decken, wenn beide nach Umfang und Zahl der zugehörigen Mitglieder de facto völlig gleich sind; sie bedeuten etwas qualitativ Anderes, selbst wenn sie quantitativ identisch mit einander sind. In der That ist v. 7^a in seiner Formulirung nur dann zu verstehen, wenn das Urtheil *πάντες τέκνα* »sie alle sind Abrahamskinder im Sinne der Verheissung, — auf alle, welche *σπέρμα Ἀβραάμ* genannt zu werden pflegen, hat die Verheissung Gottes thatsächlich Bezug« dem Apostel unerschütterlich feststeht; nur das stellt er aufs Entschiedenste in Abrede, dass sie diesen Vorzug, den sie alle besitzen, *τέκνα* des Abraham im Sinne des Verheissungswortes zu sein, ihrer leiblichen Abstammung von Abraham verdanken, als ob Gott durch diese sich hätte bestimmen lassen, den Verheissungsact vorzunehmen. In Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt: nicht ihrer leiblichen Abstammung von Abraham verdanken sie den Empfang

diese schon der ersten Verheissung an Abraham charakteristisch eigenthümliche κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις aufrecht erhalten bleibe, hat Gott gleichsam zur Bestätigung und Bekräftigung der-

---

der Verheissung, sondern erst der Verheissung verdanken sie ihre leibliche Abstammung von Abraham. So hat also wohl das Verheissungswort Gottes auf sie alle Bezug, aber nicht weil sie τέκνα τῆς σαρκός Abrahams sind, sondern weil sie von Gott in seiner Verheissung, die aus freiester Initiative erfolgte, als σπέρμα in Aussicht genommen sind, das erst durch das Verheissungswort schöpferisch erzeugt werden musste. Es ist nicht einmal richtig, hier die Reflexion auf Ismael einzuschieben. Es ist lediglich ein Urtheil über das im engeren Sinne sogenannte σπέρμα Ἀβραάμ, über die Israeliten, und es ist nichts davon gesagt, dass sie im Unterschiede von andern leiblichen Nachkommen Abrahams von Gott auserwählt seien, sondern nur darauf aufmerksam gemacht, dass sie, denen das Verheissungswort doch gilt, noch gar nicht existirten, als der Verheissungsact vor sich ging. Also schon hier an die von Gott beabsichtigte Hinzurufung der Heiden zum Heil zu denken, ist geradezu absurd. Die ganze Ausdrucksweise und zumal das doppelte πάντες protestirt energisch dagegen. Eher liesse sich nach den Worten die Auffassung hören, dass Gott in seiner Verheissung von vorn herein nicht alle Israeliten sondern nur einen Theil derselben als Verheissungsempfänger in Aussicht genommen habe, »dass die Israel als Volk gegebene Verheissung sich nicht ohne Weiteres auf alle Nachkommen des Stammvaters beziehe, und dass also jene Verheissung nicht hinfällig werde, wenn nicht jedes einzelne Glied des Volkes an dem verheissenen Heil Antheil erlange« (Weiss). Da hätte freilich Paulus, was zu beweisen war, einfach als begründende Thatsache hingestellt, ohne den Beweis für die Wahrheit seiner Behauptung anzutreten. Denn die Reflexion auf die Ausschliessung Ismaels und seiner Nachkommen vom Heil wird, wie gesagt, willkürlich eingeschoben. Aber diese Fassung hat auch nur in 6ᵇ einen sprachlichen Halt, und ich meine, gerade um diesem Missverständniss vorzubeugen, hat der Apostel in v. 7ᵃ eine Form der Aussage gewählt, welche jene Deutung nicht zulässt. Hier hat allein der Begründungssatz den Ton, πάντες dagegen erscheint von οὐδέ getrennt und an unbetonte Stelle gesetzt. Und dementsprechend kommen auch in v. 8 die τέκνα τῆς ἐπαγγελίας nicht als ein Theil der τέκνα τῆς σαρκός in Frage, sondern das betont der Apostel in v. 8, dass überall, wo von σπέρμα im Sinne des Verheissungswortes die Rede ist, von dem Begriff leiblicher Abstammung principiell abgesehen werden muss.

selben in der folgenden Generation noch einmal frei gewählt unter den leiblichen Nachkommen Isaaks, und zwar, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Vorzüge ihrer Abstammung — darin standen sie ja beide völlig gleich —, und ohne Rücksicht auf ein Verhalten derselben — die auswahlmässige Vorherbestimmung geschah ja auch diesmal wieder vor der Geburt der Zwillingsbrüder. Das Princip der absolut freien Initiative Gottes und der auswahlmässigen Vorherbestimmung zum Heil ist also *den Verheissungsacten und deshalb auch dem Verheissungsworte gleichsam immanent.*

Und man darf auch nicht etwa vermeinen, Gott habe mit diesem bei Jakob und Esau angewendeten Verfahren wider die für sein Thun massgebenden Normen verstossen[1]) und habe in diesem Falle eine willkürliche Abnormität (*ἀδικία*) beliebt; nein sein Thun war auch hier der Ausfluss einer in seinem ewigen Wesen fest begründeten Norm seines Handelns. Gott würde abnorm handeln und sich *ἀδικία* zu Schulden kommen lassen, wenn er sich in Erwählung und Verwerfung von irgend etwas Anderem als von dem eigenen freien Entschluss leiten liesse. Dass wir es hier mit völlig normalem Handeln Gottes zu thun haben, beweist in Bezug auf die Erwählung das an Moses gerichtete Wort, in welchem Gott es als Grundsatz seines Handelns ausspricht: *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω,* — und in Bezug auf die Verwerfung das mit der Behandlung des Esau völlig gleichartige Verfahren gegen Pharao[2]). Daher lassen sich nach beiden Seiten hin allgemeingiltige Sätze aufstellen (v. 16: *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶν-*

1) *ἀδικία* bedeutet nicht Ungerechtigkeit im Sinne ungerechter Parteilichkeit, sondern, wie Gott *δίκαιος* ist, wenn er den in seinem Wesen liegenden Normen entsprechend handelt, so müsste man *ἀδικία* von ihm aussagen, wenn er diese Normen verletzen würde.

2) Das *γάρ* in v. 17 ist also genau parallel dem *γάρ* in v. 15. Das *μὴ γένοιτο* des v. 14 wird durch v. 15 und v. 17 nach den beiden Seiten hin begründet, nach welchen Gott auf Grund seines Verhaltens gegen Esau und Jakob der in v. 14[a] angedeutete Vorwurf hätte gemacht werden können.

τος θεοῦ und v. 18: *ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*).

v. 16 wird von einem doppelten Gegensatz beherrscht. Zum ersten: die Bestimmung zum Heil ist nicht der Menschen, sondern allein Gottes Sache; zum andern: die Bestimmung zum Heil geschieht nicht mit Rücksichtnahme auf menschliches Streben und Mühen, sondern sie hat allein die freie göttliche Barmherzigkeit zu ihrer Voraussetzung. Dieser doppelte Gegensatz hat seine genaue Parallele an dem in v. 11 eingeschobenen Satz: *οὐκ ἐξ ἔργων; ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Die Worte sind am besten als Apposition zu dem in sich abgeschlossenen und durchaus nicht ergänzungsbedürftigen Finalsatz *ἵνα — μένῃ* aufzufassen. Sie scheinen zunächst überflüssig zu sein, zeigen aber gerade deshalb, dass es dem Apostel auf diese zur näheren Erklärung und zum besseren Verständniss des Finalsatzes angefügten Worte, die er eigens in dem einleitenden Gen. abs. vorbereitet hat, ganz besonders ankommt. Das Verhalten Gottes gegen Esau und Jakob hat ihm eben nicht nur den Werth eines einzelnen geschichtlichen Beispiels, es hat für ihn principielle Bedeutung im Zusammenhang der Abwehr einer falschen Auffassung des Verheissungswortes an Israel.

Fraglos liegt den Worten die Idee der göttlichen Vorausbestimmung, der Prädestination im eigentlichen Sinne, zu Grunde. Dass der Act der Gnadenwahl hier unmittelbar vor der Geburt der beiden Söhne der Rebekka stattfindet, nimmt demselben doch nicht den Charakter einer absoluten Vorausbestimmung; und keinesfalls kann Beyschlag hier mit seiner These durchkommen, dass das Verhalten Gottes lediglich in der Zeit, in der Geschichte, seine Ursache habe. Es hat seine Ursache in Gott allein, und der Act muss deshalb jedenfalls übergeschichtlich genannt werden.

Indess diese wie ein Schlagwort lose eingestreute Bemerkung enthält doch eine im Zusammenhang mit dem Vorigen auffallende Wendung des bisher durchgeführten Grundgedankens. Das Moment der äusseren Zugehörigkeit zum Samen Abrahams wird hier unwillkürlich eingetauscht gegen die Idee des Werkverdienstes. Und auch diese Idee steht nach der

Anschauung des Apostels offenbar in causaler Verbindung mit dem in 9 6 vorangestellten Leitsatz. Ja, wenn der in dem Verheissungswort Gottes liegende göttliche Heilsvorsatz unter Berücksichtigung von Werkverdienst gefasst worden wäre, so dass Werkverdienst für Sinn und Inhalt des Verheissungswortes bestimmend geworden wäre, dann wäre die Verstockung Israels in der Gegenwart, welche nach Gottes Willen die Gegenwart der messianischen Vollendung ist, ein unerklärliches Räthsel und würde geradezu eine Aufhebung des göttlichen Verheissungswortes bedeuten. Denn durch das Trachten nach Werkverdienst wird ja eben die gegenwärtige Generation der Juden beherrscht. Es ist unverkennbar, dass der Apostel in der Formulirung der Apposition in v. 11 und dann auch des Gegensatzes in v. 16 durch die in der Gegenwart thatsächlich vorliegenden Verhältnisse sich hat bestimmen lassen. Was hier als dem im Wesen Gottes begründeten Charakter des göttlichen Heilsrathschlusses zuwiderlaufend abgewehrt wird gehört in demselben Masse zu der Eigenart der Juden (9 31), wie ihre äussere Zugehörigkeit zum Samen Abrahams.

Eine ähnliche Beobachtung dürfen wir bei v. 18 machen, eine Beobachtung, welche zugleich das Räthsel löst, warum der Apostel das nicht eben nahe liegende ausserjüdische Beispiel des Pharao verwendet. In dem allgemeinen Satz, den er aus dem Beispiel abstrahirt, stellt er dem *ἐλεεῖν* das *σκληρύνειν* gegenüber, obwohl er in v. 17 diesen Ausdruck gar nicht gebraucht hatte. Das Wort ist der alttestamentlichen Erzählung (Exod. 7 3 9 2 10 20 u. s. w.) entnommen und muss, da es nicht wohl mit dem *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου* aus v. 17 identificirt werden kann, wenigstens in kausalem Verhältniss dazu stehen, weil sonst jeder logische Zusammenhang aufhört. Das *σκληρύνειν* ist die selbstverständliche Voraussetzung für den Erweis der Macht und der Erweis der Macht die unausbleibliche Folge des *σκληρύνειν*. Wenn aber so der Apostel in dem allgemeinen Satz, welchen er aus dem Beispiel des Pharao abstrahirt, es bei dem *σκληρύνειν* bewenden lässt, so verkürzt er den Begriff der Freiheit Gottes, zu verwerfen, wen er will, und seine vernichtende Macht zu erweisen,

an wem er will, in den Begriff der Freiheit Gottes, die Voraussetzungen für die Erweisung seiner Macht zu schaffen, bei wem er will. Dazu kann er wieder nur dadurch bestimmt sein, dass er an eine definitive Verwerfung und Vernichtung Israels überhaupt nicht denkt. Es ist also eine Beschränkung, die ihm durch seine persönliche Stellungnahme zu der Frage nach dem definitiven Schicksal der Juden geradezu aufgedrängt wird, — der schlagendste Beweis dafür, dass wir 9 6 im Sinne des Apostels richtig gedeutet haben. Damit hängt endlich auch die Veränderung der einleitenden Worte an Pharao zusammen, welche dem Apostel sicher in der Gestalt vorgelegen hat oder bekannt gewesen sind, wie sie uns einmüthig von ABLucian überliefert sind. Man begnügt sich gewöhnlich mit der Erklärung, der Apostel habe durch diese Veränderung noch schärfer ausdrücken wollen, dass es sich um eine Vorherbestimmung Gottes handle. Das wird allerdings der Grund dafür sein, dass er gerade diese Worte an die Stelle der ursprünglichen setzt. Aber dass er den ursprünglichen Wortlaut *καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα κτλ.* überhaupt vermeidet, findet seinen Grund sicher allein darin, dass er der Thatsache der Schonung der gegenwärtigen jüdischen Generation trotz ihrer Verstockung nicht die Deutung geben will, welche sie im Beispiel des Pharao durch den unmittelbaren Anschluss des Finalsatzes *ὅπως κτλ.* an *διετηρήθης* bekommt; er hat, wie 9 22 zeigt, vielmehr in Absicht, sie als *πολλὴ μακροθυμία* zu deuten, mit welcher Gott just das Gegentheil von dem bezweckt, was dort mit dem Aufschub der Zornesoffenbarung bei Pharao.

Alles in Allem: Die absolute Freiheit des göttlichen Heilsvorsatzes ist in diesem ersten Theil der Abhandlung principiell festgestellt in der sich ganz von selbst ergebenden Form einer doppelten Vorherbestimmung [1]), welche ohne Rücksichtnahme

---

1) Es ist wirklich nicht im Sinne des Apostels geurtheilt, wenn man im Blick auf die Ausführungen unseres Kapitels die Doppelseitigkeit der göttlichen Vorherbestimmung, der einen zum Heil, der andern zum Verderben, leugnen will. Der scheinbare Rechtstitel dafür hat

auf menschliche Eigenschaften und menschliches Thun von Gott getroffen wird, und welche auf der einen Seite den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit, auf der andern den Erweis der göttlichen Macht in Aussicht nimmt. Gott würde mit seinem eigenen Wesen und den darin begründeten Gesetzen seines Wirkens in Widerspruch getreten sein, wenn er durch das Verheissungswort an Israel sich dieser absoluten Freiheit der Entscheidung begeben hätte; und eben deshalb ist es falsch, aus der gegenwärtigen Verstockung Israels den Schluss ziehen zu wollen, dass die Verheissung hinfällig geworden sei; denn dieselbe ist ja nur ein Ausfluss jener absoluten Freiheit Gottes, welche unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben muss.

Diesem obersten Grundsatz göttlichen Wirkens gegenüber müssen alle menschlichen Einwürfe schweigen. Einen derartigen Einwurf formulirt der Apostel in v. 19, ohne zu sagen, wie er denselben beantworten würde. Jedenfalls ist es voreilig, anzunehmen, dass dieses mit ἐρεῖς μοι οὖν eingeführte Bedenken auch nach des Apostels Anschauung die nothwendige Consequenz jenes Grundsatzes sei. Wir werden sehen, dass der Apostel in Wirklichkeit anders darüber denkt.

---

lediglich darin seinen Grund, dass es sich in unsern Kapiteln in concreto um das definitive Geschick der Juden handelt, welche durch das dem ganzen Volk geltende Verheissungswort zur Theilnahme am Heil von Gott prädestinirt sind. In Bezug auf sie kann der Apostel allerdings den Gedanken der Vorherbestimmung zum definitiven Verderben nicht consequent durchführen. Aber die unumschränkte göttliche Verfügungsgewalt stellt er trotzdem zunächst in malam partem principiell ebenso fest wie in bonam partem, und die eigenthümlichen Einschränkungen, die er in ersterer Beziehung macht, verrathen sofort ihren Zusammenhang mit der concreten Frage, welche der Apostel in diesen Kapiteln beantworten will. Nur weil Gott sich aus freien Stücken durch seine Verheissung an Israel gewissermassen verpflichtet hat, zieht er bei den Juden nicht die letzten Consequenzen ihrer Verstockung, obwohl diese im Zusammenhang der geschichtlichen Verwirklichung einer absolut freien Vorherbestimmung Gottes eingetreten ist, deren letztes Ziel eigentlich Offenbarung der Macht und des Zornes Gottes und damit definitives Verderben sein sollte.

Er geht deshalb auch im Folgenden gar nicht eigentlich auf den Einwurf ein, sondern spricht dem Menschen alle Berechtigung ab, gegen Gott in dieser Frage Widerrede zu erheben: schon die blosse Formulirung eines Einwurfes ist eine Anmassung. Das Bild, in welchem der Apostel nun in freiem Anschluss an Jes. 45_9 29_{16} und Sap. 15_7 die ganze Thorheit eines solchen Unterfangens zum Ausdruck bringen will (ohne, wie gesagt, sich auf eine sachliche Beleuchtung oder Widerlegung des Einwurfes einzulassen), geht in keinem Punkte über die Grundgedanken der bisherigen Ausführungen hinaus, dass Gott absolute Verfügungsgewalt und freies Bestimmungsrecht darüber zukomme, wer ihn als erbarmenden Gott, wer als verhärtenden erfahren solle.

Für die Erklärung des schwierigen Satzgefüges in v. 22 ff ist es von Bedeutung, dass das *καί* vor *ἵνα* am Beginn des v. 23 zweifellos ursprünglich ist. Es ist viel zu schwierig, als dass es hinterher eingebracht sein könnte, und das Zeugniss von B min. vulg. cop. genügt nicht, um es zu verdächtigen. Schliesst sich aber v. 23 mit *καὶ ἵνα* an, dann halte ich die aposiopesische Fassung des *εἰ δέ*, womit v. 27 beginnt (wie aber wenn u. s. w.?), für ausgeschlossen. Der Annahme eines Anakoluths gehen wir freilich auf keinen Fall aus dem Wege. Es ist ein gewöhnlicher Bedingungssatz, welcher von einer wirklichen Thatsache spricht. Das Verb. fin. des Bedingungssatzes ist in Gedanken zugleich als Aussage des fehlenden Hauptsatzes zu betrachten. Mit *εἰ δέ* wird nun aber das Ganze in einen gewissen Gegensatz gegen die unmittelbar vorhergehende Aussage gestellt. Keinesfalls bietet also der Vers die adäquate Durchführung dessen, was im Vorigen als Gottes Recht hingestellt war, mit Bezug auf die geschichtlich wirklich gewordene Thatvollstreckung, so dass Paulus »den Gesichtspunkt des Rechts unmittelbar auf die Frage anwenden würde, ob alle Juden oder ob nur einige, und ob auch Heiden am Reiche Gottes Antheil haben sollen« (Holtzm. S. 173 A.). Mehr im Recht ist die Erklärung, dass hier im Gegensatz zu dem, was Gott, absolut gesprochen, das Recht gehabt hätte, zu thun, und was er seiner Allmacht nach zu thun in der

Lage gewesen wäre, das thatsächliche Verhalten Gottes geschildert werden solle, angesichts dessen jede Widerrede und jeder Einwurf verstummen müsse. Aber diese Fassung, welche die aposiopesische Fassung des εἰ δέ verlangt, genügt doch auch sachlich nicht ganz. Vielmehr wird mit εἰ δέ die Widerlegung eines zweiten Einwandes neben jenem ersten (v. 19) eingeführt. Wenn, wie der Zusammenhang zwischen v. 17 und 18 zeigt, nach den für das Wirken Gottes giltigen Normen das σκληρύνειν die nothwendige Voraussetzung für das ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν ist und dieses wiederum die selbstverständliche Folge des σκληρύνειν, warum war denn, wenn Gott seinen Vorsatz in Bezug auf die Juden in der thatsächlich von ihm gewirkten Verstockung derselben geschichtlich zu verwirklichen begonnen hatte, die Offenbarung seines Zornes und der Beweis seiner Macht, die nach dem Vorigen scheinbar nothwendige Consequenz der Verstockung, nicht auf dem Fusse gefolgt, wie bei Pharao? Darauf will der Apostel eine Antwort geben. Wir paraphrasiren also: Wenn aber Gott, obwohl er nach den soeben festgestellten Grundsätzen seines Handelns in dem thatsächlich vollzogenen Verstockungsgericht an Israel seine Absicht kundgiebt, das Zornesgericht und den Erweis seiner Macht folgen zu lassen, dennoch die Gefässe, welche nach dieser seiner Willenskundgebung für die Offenbarung seines Zornes bestimmt sind, und welche von ihm kraft derselben Verfügungsgewalt, wie sie der Töpfer ausübt, wenn er nach freiem Ermessen σκεύη εἰς ἀτιμίαν verfertigt, fertig gestellt sind mit der Bestimmung der ἀπώλεια zu verfallen, — wenn er diese dennoch nicht bereits vernichtet, sondern bislang mit grosser Geduld getragen hat, so muss das unter anderm auch aus der Absicht Gottes erklärt werden, dass er Raum gewinnen will, an andern σκεύη, welche er kraft seiner frei wählenden Gnade im Voraus für die Theilnahme an seiner Herrlichkeit zugerüstet hat, sein überreiches Erbarmen der Vorausbestimmung entsprechend auch thatsächlich zu verwirklichen.

Das καὶ ἵνα am Anfang von v. 23 fordert die Ergänzung einer vorangehenden Zweckbestimmung, die dann natürlich

nur von einer Absicht Gottes mit Bezug auf die σκεύη ὀργῆς handeln kann, welche er mit dem geduldigen Zuwarten in grosser Langmuth verband. Nach unserer Auffassung der ganzen vorangegangenen Darlegung ist dabei ohne Zweifel an das Interesse gedacht, welches Gott daran haben musste, sein Verheissungswort an Israel wahr zu machen. Dass dieser Gedanke den Worten ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zu Grunde liegt, sollte im Ernst nicht geleugnet werden. Der Apostel hat uns 2₄ selbst die beste Anweisung gegeben, wie wir die Worte zu verstehen haben, und ich wüsste nicht, was man den vortrefflichen Ausführungen Beyschlags über dieselben (S. 62ff.), die ihren Rechtstitel in der angeführten Stelle unseres Briefes haben, verständigerweise entgegensetzen könnte. »Ein herzloses Aufsparen auf ein Anderen zulieb verschobenes Gericht kann füglich nicht πολλὴ μακροθυμία genannt werden«. — Nach einer Lösung der auch von Beyschlag als »vielleicht unüberwindlich« empfundenen Schwierigkeit, wie man das θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν mit dem φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zusammendenken könne, brauchen wir nicht erst zu suchen. Es hat seine völlige Parallele in dem Nebeneinander des göttlichen Verheissungswortes und des unbedingt freien, durch nichts beeinflussten göttlichen Bestimmungsrechtes in Sachen des Heils. An jenem wird Gott festhalten um seiner Wahrhaftigkeit und Treue willen, von dieser kann er nicht lassen, weil er sonst in Widerspruch mit den unwandelbaren, in seinem ewigen Wesen begründeten Normen seines Handelns treten würde. — Durch diese Reflexion auf das Verhalten Gottes ist der Inhalt der Aussage völlig erschöpft; man hat nicht das Recht, in diesem Zusammenhange auch nur nach einer Andeutung menschlicher Verschuldung zu suchen [1]). Der Gedanke daran liegt dem Apostel vorerst noch fern.

---

1) Auch nicht in ὀργή, welches nicht von der zürnenden Gesinnung Gottes steht, sondern hier wie stets (auch Röm. 2₄. ₅) von der endgerichtlichen Zornesoffenbarung. Es geht ja aus der Verbindung des v. 23 mit unserer Aussage ganz klar hervor, dass alledem die Voraussetzung zu Grunde liegt, mit der Offenbarung des Zornes Gottes

Es ist nicht zu verkennen, dass v. 22. 23 an die beiden Finalsätze des v. 17 erinnern; und es ist höchst wahrscheinlich,

---

und dem Erweis seiner Macht an Israel würde für die weltgeschichtliche Entwicklung überhaupt der Abschluss erreicht und somit kein Raum übrig geblieben sein, um den überschwänglichen Reichthum der göttlichen Herrlichkeit an den *σκεύη ἐλέους* in der Heidenwelt kundzuthun. Wenn also Beyschlag ganz richtig urtheilt, dass Paulus beides, die Willenskundgebung Gottes, die auf Erweis seines Zornes abzielt und seine tragende Langmuth gegen die Zornesgefässe in demselben weltgeschichtlichen (zwar nicht »Act«, wie Beyschlag behauptet, wohl aber) Moment zusammenbestehend gesetzt hat, so bedeutet das doch bei richtiger Fassung von *ὀργή* nicht ein Nebeneinander im Grunde sich ausschliessender göttlicher Gesinnungen. Vielmehr das erste ist nur die Umschreibung einer in Gottes Wesen begründeten Nothwendigkeit, die ganz naturgemäss zu einer dem entsprechenden Willensäusserung Gottes führen musste, welche Gott in der von ihm gewirkten Verstockung Israels denn auch thatsächlich kundgethan hat, das andre ist eine andauernde Gesinnung in Gott, welche er freilich nicht zugleich mit dem *καταρτίζειν εἰς ἀπώλειαν* (geg. Beyschl.), sondern gegen die für die *ἀπώλεια* fertig zugerichteten und damit für den Erweis seines Zornes bestimmten Gefässe bethätigt. Das *φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* ist gleichzeitig mit dem *θέλειν ἐνδείξασθαι* (was sachlich identisch ist mit dem *σκληρυνθῆναι* der Israeliten) aber nicht mit dem *καταρτίζειν εἰς ἀπώλειαν.* Die *ἀπώλεια* selbst aber ist zweifellos als Inhalt oder als unmittelbare Wirkung des *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν* zu denken, ebenso wie die *δόξα* in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes Ziel des göttlichen *ἔλεος* ist. Um dieser genauen Parallele willen ist es schlechtweg unmöglich, die *ἀπώλεια* mit Beyschl. auf irgendwelches geschichtliche Gericht, etwa auf die Vernichtung des israelitischen Volksthums durch die Zerstörung Jerusalems zu beziehen. Spricht aber *ἀπώλεια* von dem ewigen Verderben, dann ist auch die von Beyschlag beliebte Satzverbindung (er macht *καὶ ἵνα* von *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* allein abhängig) unannehmbar. Beyschl. selbst fühlt das Schwerfällige dieser Construction, bei welcher der ganze v. 23 von einem untergeordneten Satztheil der vorigen Aussage abhängig gemacht wird; sie wird aber geradezu verboten durch die perfectische Form *κατηρτισμένα.* Der Verbalbegriff *καταρτίζειν,* von welchem man allenfalls den *ἵνα*-Satz abhängen lassen könnte, tritt in dieser Form ganz zurück hinter dem Gedanken der Zuständlichkeit, der mit dem gleichsam adjectivischen Worte gezeichnet wird. Auch gegen die der Deutung Beyschlags zu Grunde liegende Lostrennung des v. 24ff. von v. 22. 23 müssen wir uns entschieden aussprechen;

dass auch das *φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* seinen Entstehungsgrund in dem *διετηρήθης* der alttestamentlichen Stelle hat. Jedenfalls findet der zweite Finalsatz seine Anwendung in v. 23. Das Zuwarten mit der Zornesoffenbarung bei Pharao trotz seiner Verstockung bezweckte die Verkündigung des Namens Jahwes auf der ganzen Erde. Die Langmuth, mit welcher Gott bisher die verstockten Israeliten trug, sollte nach Gottes Willen neben anderm auch die Verbreitung des Evangeliums über die ganze Erde, d. h. aber die Hinzuführung der Heiden in Menge zum Heil im Gefolge haben. Das hat ja auch in den gegenwärtig vorliegenden Thatsachen seine Erfüllung gefunden. Und diese gegenwärtige Situation — hier Heiden in grosser Zahl ins Gottesreich eingehend, dort die Masse des Gottesvolkes verstockt, nur ein kleiner Rest begnadigt — entspricht einer grossen Reihe von Weissagungsworten des alten Testaments. Unter ihnen eins, welches der Erklärung bedarf, v. 27. 28: *ἐὰν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται. λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς* »Gott wird das Verheissungswort an Israel der Weissagung entsprechend in verkürzter Form zur Ausführung bringen: nur ein Rest wird gerettet werden.« Das scheint unserer These schnurstracks entgegen zu laufen. Aber es ist nur Schein und kann nur Schein sein. Denn das liesse sich wohl noch allenfalls verstehen, dass der Apostel unter zwei Gesichtspunkten, die scheinbar mit einander unvereinbar sind, dieselbe Frage behandelt, einmal theocentrisch, das andere Mal anthropocentrisch, und dass er für die gleiche geschichtliche Thatsache der Verstockung Israels zwei verschiedenartige Erklärungsversuche hart neben einander stellt, ohne dieselben mit einander auszugleichen. Aber das wird man doch nicht im Ernst behaupten wollen, dass der Apostel im Verlaufe dersel-

---

οὓς καὶ ἐκάλεσεν nennt das dem *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* ganz entsprechende Thun: »welche er dem entsprechend auch thatsächlich berufen hat u. s. w.« Eine Auseinanderzerrung der beiden Verben bedeutet eine exegetische Willkür.

ben Abhandlung über dieselbe ihn bewegende Frage einmal sein Urtheil hätte zusammenfassen können in dem Satz »nur ein Rest wird gerettet werden«, das andere Mal in dem Satze »ganz Israel wird gerettet werden«. Wenn er, trotzdem er den zweiten Satz vertritt, hier dennoch den ersten aus der Weissagung aufnimmt, dann hat er damit nicht über das definitive Schicksal des gesammten Volkes das letzte Wort sprechen wollen, sondern er hat darin nur eine Weissagung auf die Art und Weise gefunden, wie sich die geschichtlichen Thatsachen in der Zeit der Heilsverwirklichung gestalten werden und dem entsprechend auch thatsächlich gestaltet haben: von den Juden geht nur ein Rest ins Gottesreich ein, Heiden in grosser Menge kommen dem Gros des israelitischen Volkes im Empfang des Heils zuvor. Das konnte ohne Weiteres eine Verkürzung des Verheissungswortes in der geschichtlichen Verwirklichung desselben genannt werden, da nach demselben doch erwartet werden musste, dass in der messianischen Vollendungszeit Israel an erster Stelle berufen werden würde. In der That unterscheiden sich die beiden Worte schon insofern, als der Apostel im Zusammenhang des neunten Kapitels von den gegenwärtigen, geschichtlich vorliegenden Thatsachen redet, 11_{26} dagegen ist als Prophetie vom Apostel rein futurisch gesprochen. Eine genaue Parallele zu $9_{27.28}$ finden wir vielmehr 11_5.

Mit 9_{30} fühlen wir uns wie in eine andere Welt versetzt. Der Grund dafür springt sofort in die Augen. Bisher war vom Verhalten der Menschen nur rein negativ die Rede, insofern als in der Beschreibung der absolut freien Vorherbestimmung Gottes mit Bezug auf das Heil der Menschen alles Rücksichtnehmen auf menschliche Werke principiell abgelehnt wurde. Von jetzt ab dagegen treten plötzlich die Begriffe menschlichen Verhaltens, menschlicher Verantwortlichkeit, menschlicher Schuld in den Vordergrund. Ein schärferer Gegensatz scheint nicht gedacht werden zu können. Und doch schliesst der Apostel das, was er nun zu sagen hat, mit einem folgernden *οὖν* an das Vorige an. Er ist sich eines solchen Gegensatzes also nicht bewusst gewesen. Man darf auch nicht

meinen, im Sinne des Paulus zu sprechen, wenn man hier allerlei philosophische Gedankenreihen einschiebt, um das Nebeneinander beider sich scheinbar ausschliessender Betrachtungsweisen in dem religiösen Bewusstsein des Paulus zu erklären. Dem Apostel hat sich diese zweite Betrachtungsweise vielmehr als logisch durchaus folgerichtige Consequenz aus der bisherigen Betrachtung ergeben. Und wir dürfen uns nicht anmassen, dem Apostel eine solche Verworrenheit des Denkens zuzutrauen, dass er sachlich sich ausschliessende Gesichtspunkte folgernd mit einander verknüpft hätte.

Wir haben also die einfache Pflicht, uns die Frage vorzulegen, ob nicht doch der Apostel den Inhalt der absolut freien göttlichen Vorherbestimmung so verstanden hat, dass bei der geschichtlichen Verwirklichung derselben eine Verschuldung der Menschen eintreten konnte. Das wäre freilich ausgeschlossen, wenn nach Pauli Anschauung die einzelnen Personen, welche sich nach der folgenden Darstellung thatsächlich verschuldeten, als einzelne Personen nach Gottes Rathschluss zu Verstockung und Verderben bestimmt wären, kurz wenn er eine Prädestination bestimmter einzelner Individuen in bonam und in malam partem für die messianische Heilszeit annähme. Dieses Urtheil über die paulinische Anschauung von der göttlichen Vorherbestimmung hat sich auf Grund einer rein mechanischen Anwendung des Beispiels von Esau und Jakob immer von neuem gebildet, während dort doch, wie wir gesehen haben, nur die principielle Norm der göttlichen Vorherbestimmung festgestellt werden sollte, dass sie geschehen müsse *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Es ist unverkennbar, dass in dem Satze: *Ἰσραὴλ διώκων νόμον δικαιοσύνης — — — ὡς ἐξ ἔργων* (v. 31. 32) die Verschuldung Israels in die directeste Beziehung gesetzt wird zu dem dort beschriebenen Charakter der göttlichen Vorausbestimmung (*οὐκ ἐξ ἔργων* 911), der unter allen Umständen gewahrt werden müsse.

Durch die eigenthümliche Ausdrucksweise in v. 31 werden wir noch einen Schritt weiter geführt. War in v. 30 von den Heiden gesagt, dass sie nicht nach Gerechtigkeit strebten, so erwarten wir als Gegensatz: *Ἰσραὴλ δὲ διώκων δικαιοσύνην*;

dafür tritt ein: *διώκων νόμον δικαιοσύνης*. Danach bestand die Schuld Israels nicht darin, dass es Werke that, oder dass es nach Gerechtigkeit trachtete, sondern darin, dass es einer Norm für die Gerechtigkeit nachjagte. *διώκων* erinnert an das *τρέχειν* in v. 16. Die Juden glaubten, es käme nur auf menschliches Rennen und Wollen an, wenn es gelte, die Norm für die Erlangung der *δικαιοσύνη* festzustellen. Und ganz analog wird ihr Geschick beschrieben. Wieder heisst es nicht: »sie erlangten nicht Gerechtigkeit«, sondern »sie langten trotz ihres Laufens und Mühens überhaupt nicht bei einer Norm an«. Der Grund wird vom Apostel in v. 32 ganz correct angegeben: *ὅτι ὡς ἐξ ἔργων*; das bedeutet wiederum nicht: »weil sie vermeinten auf Grund von Werken Gerechtigkeit zu erlangen«, sondern: »weil sie vermeinten, auf Grund von Werken zu einer Norm der Gerechtigkeit zu gelangen«. Sie versuchten, wie es 10 3 heisst, ihre eigene Gerechtigkeit aufzustellen als giltiges Gesetz, als *νόμος δικαιοσύνης* und unterwarfen sich nicht freiwillig der von Gott ausgehenden Rechtfertigungsordnung, welche sie nicht als von Gott stammende erkennen und anerkennen wollten. So darf ihnen Paulus zwar das Zeugniss geben, dass sie um Gott eifern, wie das Streben zu einer Rechtfertigungsordnung zu gelangen, ja auf jeden Fall wohlgefällig genannt werden muss, aber es geschieht bei ihnen nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*. Es fehlt ihnen die rechte Einsicht, das volle Verständniss für das Wesen Gottes, in welchem es begründet ist, dass er allein von sich aus jenen *νόμος* bestimmt, dass er in keinem Falle menschliche Werke bei der Festsetzung der Art des *νόμος δικαιοσύνης* berücksichtigen darf. Wir entnehmen aus der Art, wie der Apostel hier die Verschuldung Israels beschreibt, dass, was Gott in den bisherigen Ausführungen des Kapitels als absolutes Recht zugesprochen worden war, die von menschlichem Thun unbeeinflusste, freie Vorausbestimmung in Sachen des Heils, hier in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten sein muss. Wir begreifen ferner, wie es auch unter vollkommenster Wahrung jenes obersten Grundsatzes für das göttliche Heilswirken, ja gerade durch die Wahrung desselben zu einer Verschuldung der Menschen

unter gewissen Umständen kommen konnte und kommen musste. Alle menschliche Sündenverfallenheit wäre an sich nicht im Stande gewesen, ein Schuldmoment zu constituiren — sonst hätten die Heiden nimmer die Gerechtigkeit empfangen —, nur eins war nach dem unveränderlich feststehenden Princip des göttlichen Heilswirkens dazu im Stande: die Verweigerung der Anerkennung dieses Princips. Diese Schuld hat Israel thatsächlich auf sich geladen. Nur deshalb also involvirt das Verhalten der Juden eine Verschuldung, weil es im tiefsten Grunde ein bewusster Widerspruch gegen das Princip der Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, eine Verkennung und Missachtung der unbedingten Selbstherrlichkeit Gottes ist.

Wir haben nun natürlich das grösste Interesse zu fragen, in welcher Form jenes bei der göttlichen Vorausbestimmung massgebend wirksam gedachte Princip in der Gegenwart seine geschichtliche Verwirklichung gefunden hat, dass die Juden ihm ihren Widerspruch entgegensetzen konnten. Unsre Verse bleiben uns die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Es hat nun einmal Gott so gefallen, einen Stein des Anstosses und einen Fels des Ärgernisses in Zion zu legen mit der Bestimmung, dass nur der auf ihn Vertrauende nicht zu Schanden werden soll. Aus freiester Initiative, rein von sich aus, hat Gott diese Vorherbestimmung getroffen. Er hat sich, als er diese Norm aufzustellen beschloss, nicht durch menschliche Vorzüge und Werkverdienst leiten und bestimmen lassen. Die Heilsordnung, die unter Berücksichtigung menschlicher Verdienste herausgekommen wäre, hätte ein ganz anderes Aussehen gehabt als diese, bei deren Feststellung Werke in keiner Weise bestimmend gewesen sein können, weil in ihr gar nicht von Werken, sondern nur vom Glauben die Rede ist. Es ist also, kurz gesagt, der *νόμος πίστεως* (Röm. 3 27), den Gott aus freier Initiative vorausbestimmt hat als Norm für die Erlangung des Heils. Abgesehen von dieser Norm soll es keinen Weg zum Heil geben; wer das Heil erlangt, soll es auf Grund dieser Norm, welche alles Rennen und Mühen der Menschen ausschliesst, Gott allein zu danken haben.

So sehen wir bestätigt, was wir von vorn herein erwarten mussten, dass der Inhalt der von Gott behufs der geschichtlichen Verwirklichung seiner Heilspläne thatsächlich aufgestellten Rechtfertigungsnorm genau den Voraussetzungen, welche bei der Vorherbestimmung derselben massgebend sein mussten, entspricht. Musste für den Heilsvorsatz Gottes der Grundsatz gewahrt werden: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος*, so heisst es bei der geschichtlichen Thatvollstreckung ganz analog: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ πίστεως*. So trägt dieser *νόμος* ganz genau die Art an sich, welche nach Kap. 9 dem göttlichen Wesen und der darin begründeten Art des göttlichen Heilswirkens entspricht: seine Aufstellung bedeutet eine Aufrechterhaltung der *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* Gottes.

Wenn nun das Ergebniss bei der grossen Mehrzahl der Juden war, dass sie sich verstockten, so kann diese Verstockung mit Fug und Recht, weil sie auf Grund einer von Gott aus freier Initiative ohne Rücksicht auf die Eigenart der Juden festgesetzten Norm der Heilserlangung erfolgte, auch auf Gott zurückgeführt werden. Er hat den Eckstein in Zion zu legen und damit die Bestimmung *ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* damit zu verbinden sich vorgesetzt, trotzdem er wohl wusste, dass um dieser Bestimmung willen jener *λίθος* zu einem *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* für die Juden werden würde. Wie das alte Testament von Pharao bald sagt: »er verstockte sich«, bald: »Gott verstockte sein Herz«, so kann auch von der gegenwärtigen Generation der Juden beides ausgesagt werden; ebenso darf man andrerseits die Empfänglichkeit der Heiden als freies göttliches Erbarmen über dieselben betrachten. Und zwar beides um so mehr, als auch der Zustand, in welchem Juden sowohl wie Heiden von der göttlichen Offenbarung, welche die Erfüllung des göttlichen Heilsraths bringen sollte, angetroffen wurden, nach der Anschauung des Apostels, wie man es bei der Energie seines Gottesbewusstseins nicht anders erwarten darf, nicht bloss von Gott zugelassen, sondern geradezu von Gott gewirkt war.

Mit Bezug auf die Heiden hat Paulus das Röm. 1_{18-32}

nachgewiesen. Das Resultat dieser gottgewirkten Entwicklung lautet: sie sind *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*, Heiden, zu deren Eigenthümlichkeit es auf Grund ihrer Entwicklung gehört, dass sie sich um Gerechtigkeitserlangung nicht kümmern. Und gerade, weil dies ihre Eigenthümlichkeit ist, erlangen sie nach Gottes Vorausbestimmung das Heil. In doppelter Weise also ist hier der Grundsatz *ὃν θέλει ἐλεεῖ* zur Durchführung gekommen: Gott hat die Heiden so geführt, dass dies ihre Eigenthümlichkeit war und sodann: Gott hat die Bedingungen der Heilserlangung aus freier Initiative so eingerichtet, dass die *ἔθνη* ihrer Anlage und ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten nach am ehesten geneigt sein mussten, ihnen nachzukommen. Nicht als ob Gott bei der Vorausbestimmung jener Bedingung auf die Eigenthümlichkeit der Heiden, die er vorhergesehen, Rücksicht genommen hätte; vielmehr die in Gottes Wesen begründete Nothwendigkeit, alles menschliche Verdienst und Leisten bei der Vorherbestimmung in Sachen des Heils, damit derselben der Charakter einer *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* gewahrt bleibe, ausser Betracht zu lassen, traf mit der gottgewirkten Eigenart der Heiden zusammen. Sie sind *σκεύη ἐλέους*, welche Gott durch jene beiden Acte *προητοίμασεν εἰς δόξαν*.

Umgekehrt bei den Juden! Auf ihre innere Entwicklung hat Gott noch in ganz besonderer Weise eingewirkt durch das Gesetz. Dieses Gesetz war ja freilich nach paulinischer Anschauung von Gott zu dem Zwecke gegeben, dass es die Übertretungen mehre, alles unter die Sünde verschliesse und so auch bei den Juden einen Zustand herbeiführe, wie er bei den Heiden thatsächlich existirte, einen Zustand, bei welchem Rettung und Heil nur noch von dem Eingreifen der freien unverdienten göttlichen Barmherzigkeit zu erhoffen war. Aber andrerseits konnte das Gesetz mit seinem Werthlegen auf Werkthätigkeit (vgl. 10 5: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*) die unmittelbare Veranlassung eben jener Gesinnung und Haltung der Juden werden, welche sie im Grossen und Ganzen in der Gegenwart thatsächlich gezeigt haben. In doppelter Weise ist also auch hier der Grundsatz *ὃν δὲ θέλει*

σκληρύνει zur Durchführung gekommen: einmal in dieser gottgewirkten Entwicklung des Volkes, welche dahin führte, dass die Juden in werkgerechter Selbstüberhebung von sich aus einen νόμος δικαιοσύνης aufstellen zu können vermeinten, sodann durch den nach Gottes freiem Ermessen aufgestellten νόμος πίστεως, der so eingerichtet war, dass die Juden ihrer geschichtlich gewordenen Eigenart nach sich daran stossen mussten. So hat Gott selbst sie zugerüstet zu Ungehorsam und Verstockung, denen eigentlich der Erweis seines Zornes und seiner Macht auf dem Fusse folgen mussten; so sind die Juden σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν geworden [1]).

Und doch hält der Apostel daran fest, dass es den Juden möglich gewesen wäre sich anders zu entscheiden, wenn sie nur gewollt hätten, dass ihr Ungehorsam also eine wirkliche Verschuldung in sich schliesst. Gott hat mit jener doppelten Bethätigung seines Wirkens in der Leitung der geschichtlichen Entwicklung und in der Festsetzung des νόμος πίστεως nicht

1) Es steht nach alledem nichts im Wege, dass wir uns in gewissem, durch unsere Ausführungen näher bestimmtem Sinne die Definition Beyschlags aneignen, wonach ἐλεεῖν und σκληρύνειν (πωροῦν) die göttliche Verursachung des Glaubens oder Unglaubens bezeichne, nur dass mit solcher Definition nicht die Thatsache einer wirklichen Vorausbestimmung, eines vorzeitlichen göttlichen Erwählungs- und Verwerfungsrathschlusses geleugnet werden darf. Gerade dadurch, dass das Heilswirken Gottes nicht in der Geschichte seine Ursachen hat, sondern als Thatvollstreckung eines absolut freien Heilsvorsatzes Anlass und Norm für seine Bethätigung ohne Berücksichtigung irgendwelcher in der Geschichte vorhandener und wirksamer Factoren allein aus dem ewigen Wesen und Willen Gottes selbst entnimmt, wird die Freiheit und Selbstherrlichkeit Gottes wirksam gewahrt. Den Gedanken aber, dass die Art der Heilsverwirklichung den im ewigen Wesen Gottes liegenden Normen genau entsprechen müsse, und dass alles Heil allein in Gott seinen Quell und Ursprung haben dürfe, konnte der Apostel nicht klarer zum Ausdruck bringen, als durch die Idee der absolut freien Vorherbestimmung, durch welche der grundlegende Act des göttlichen Heilswirkens der Geschichte ganz und gar entrückt und jeder Schein eines mitbestimmenden Einflusses irgendwelcher menschlicher oder geschichtlicher Factoren grundsätzlich ausgeschlossen wird.

etwa seinem Volk überhaupt die Theilnahme am Heil unmöglich machen wollen. Den Gegenbeweis liefert ja doch schon die eine Thatsache, dass er, der Apostel, selber und andere Juden mit ihm in die christliche Gemeinde hineinberufen worden sind. Gott hat im Gegentheil Alles gethan, was in seinen Kräften stand, um eine andere Entscheidung des Volkes herbeizuführen. Er hat ihm in allen seinen Gliedern die Heilsbotschaft nahe bringen lassen und Israel musste doch wohl am ehesten im Stande sein, zu verstehen, um was es sich in der Heilsbotschaft handelte, dass da von einer neuen gottgewollten Gerechtigkeitsordnung die Rede sei, welche gehorsame Unterwerfung verlange, haben doch selbst die Heiden Sinn und Bedeutung der Heilsbotschaft begriffen. Wenn die Juden also trotzdem nicht zum Heil gelangen, so ist es Folge ihres bewussten Widerspruches gegen die neue Gottesordnung, so ist es Unglaube, Ungehorsam (Kap. 10).

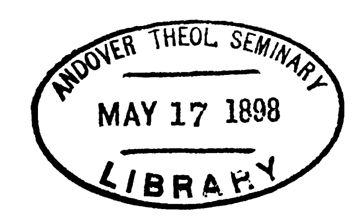
Gott seinerseits, dabei bleibt es trotz alledem, hat sein Volk, das er sich in besonderem Sinne zu seinem Volk ausersehen hat, nicht verstossen und sein Verheissungswort an Israel nicht vergessen. Wenn man sich durch die Verstockung der grossen Mehrheit des Volkes in der Gegenwart zu solch irriger Meinung verleiten lassen möchte, so möge man an die vorbildliche Geschichte des Elias denken. Auch er hatte Israel aufgegeben; aber ihm wurde, als er die Klage über die Verblendung des Volkes vor Gott brachte, der tröstliche Antwortspruch, dass Gott sich selber einen Rest aus Israel erwählt habe. So ist es auch in der Gegenwart. Die wenigen unter den Juden, die auf Grund ihrer Empfänglichkeit in die christliche Gemeinde hineinberufen worden sind, sind ebenfalls ein *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος*, so sagt der Apostel mit offenbar absichtlicher Rückbeziehung auf *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* 9 11. Und wie er dort eine principielle Erläuterung des Begriffes *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* zu geben sich veranlasst sah, so folgt auch hier eine principielle Erörterung über den Begriff der *χάρις* in seinem contradictorischen Gegensatz zu dem Begriff *ἔργον*. Und nun ist es charakteristisch, wie er im Folgenden Israels Schuld und göttliches Verhängniss mit einander ver-

bindet und so die Grundgedanken von Kap. 9 und 10 einheitlich zusammenfasst. Was Israel eifrig erstrebt, das hat es, eben weil es eifrig danach strebt, nicht erreicht. Warum nicht? Die Antwort, die in dem ἐπιζητεῖ bereits angedeutet liegt, hat 9 31. 32 im Voraus gegeben: Israel erstrebte einen νόμος δικαιοσύνης ὡς ἐξ ἔργων. Das widerspricht der göttlichen χάρις, die allein Princip des Heils sein darf. Der Gegensatz dazu wird mit dem eigenthümlichen, scheinbar inconcinnen ἡ δὲ ἐκλογή eingeleitet. Die Formulirung des Gegensatzes lässt sich nur dann begreifen, wenn nach des Apostels Meinung ἡ ἐκλογή nicht bloss dem Ἰσραήλ des vorigen Satzes, sondern der ganzen Phrase ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ entgegengestellt werden sollte. Dadurch bekommt aber die ἐκλογή ganz von selbst den Charakter als μὴ ἐπιζητοῦσα und wird so zu einer Art von Qualitätsbezeichnung. Es laufen hier also in der That die beiden Seiten der Betrachtung in einem Punkte zusammen.

Das ganze übrige Israel wurde verstockt, wie es Weissagungsworte des alten Testaments bereits in Aussicht genommen hatten. Aber, so fügt der Apostel sofort hinzu, damit sollte nicht etwa ihr Schicksal definitiv besiegelt sein [1]). Gott hat vielmehr mit der von ihm gewirkten Verstockung heilsame Absichten für andere und auch für sie selbst verbunden.

Es ist in der That schwer verständlich, wie bei diesem unmittelbaren Nebeneinander der beiden unzweideutigen Aussagen (v. 5: λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν und v. 11: μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσιν) die Behauptung gewagt werden kann, nach den Ausführungen von Kap. 9 sei das des Apostels wahre Meinung, dass das Verheissungswort Gottes an Israel nur in der Weise zur Erfüllung kommen werde, dass bei der von Gott in Aussicht genommenen Erfüllung des Verheissungswortes eine Verkürzung eintrete, indem eine vorsatzmässige Auswahl

1) Was Dalmer (die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus, S. 85 ff.) gegen diese Deutung des ἵνα πέσωσιν sagt, hebt er selbst durch die Paraphrase des Verses auf S. 130 so ziemlich wieder auf.



einiger Israeliten an die Stelle des ganzen Volkes treten werde; ob dabei angenommen wird, das Verheissungswort habe ursprünglich dem ganzen Volke gegolten, oder, es sei von vorn herein so gemeint gewesen, dass das Volk als ganzes bei der Erfüllung nicht in Betracht komme, ist gleichgiltig. — Der Apostel hat 11 5ff. die Thesis des neunten Kapitels so scharf wie nur irgend möglich, wieder aufgenommen; auch das *ἐπωρώθησαν* entspricht lediglich dem *σκληρύνειν* 9 19, und sicher ist der Ausdruck *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν χάρις* in absichtlichem Anklang an *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* formulirt. Und in demselben Athemzuge weist der Apostel mit einem *μὴ γένοιτο* den Gedanken weit von sich, dass dadurch, dass in der Gegenwart nur in *λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν*, das definitive Schicksal aller übrigen Israeliten besiegelt sei. Freilich ist ihre gegenwärtige Verstockung gottgewollt und gottgewirkt, aber nicht zu ihrem definitiven Verderben, sondern in der Absicht — und damit wird der Gedanke von 9 17. 23ff. wiederaufgenommen —, Raum zu gewinnen, um an den *σκεύη ἐλέους* in der Heidenwelt das Heil zu verwirklichen, zu dem Gott sie im Voraus zubereitet hat. Es bleibt also dabei: die gegenwärtige Verstockung Israels hat nicht die Bedeutung, dass das Verheissungswort Gottes an Israel hinfällig geworden wäre (9 6) oder dass Gott sein Volk, welches er sich zuvorversehen, verstossen hätte (11 2). Der Apostel weicht auch nicht um eines Haares Breite von der Richtlinie ab, die er sich durch den leitenden Obersatz Kap. 9 6 vorgezeichnet hatte.

Unter diesen Umständen ist er uns allerdings schuldig, zu zeigen, wie Gott Mittel und Wege finden werde, um sein Verheissungswort an Israel trotz Allem und Allem wahr zu machen.

Dass die Frage nach dem Schicksal der Juden dauernd den eigentlichen Gegenstand seines Nachdenkens bildet, geht aus der ganzen Art der Beweisführung des Apostels in unserm Kapitel wiederum aufs deutlichste hervor. Charakteristisch hierfür ist die ausserordentlich concise Fassung der Worte, mit welchen er den in v. 11ᵃ ausgesprochenen Gedanken, den er mit einem *μὴ γένοιτο* für absurd erklärt hat, in v. 11ᵇ zurück-

weist. Drei Stufen der gottgewirkten Entwicklung sind hier in rascher Folge neben einander gestellt; und es kommt fast so heraus, als ob die *σωτηρία* der Heiden in Gottes Hand lediglich als Mittel zum Zweck der Einwirkung auf die Juden aufgefasst werden müsste. So sehr steht die Frage nach der Errettung der Juden im Vordergrund. Und auch v. 13 fügt sich als passendes Glied in diese Gedankenkette ein, machen die Worte doch den Eindruck, als sehe der Apostel seine Erfolge unter den Heiden gar nicht als selbständigen Zweck für sich an, sondern wieder nur als Mittel zum Zweck der Unterstützung der göttlichen Heilsabsichten in Bezug auf die Juden.

Gott hat nach unserer Auffassung die absolute Freiheit der Vorherbestimmung also im letzten Grunde dadurch bewahrt und bewährt, dass er aus eigenster Initiative die Norm für die Heilserlangung festsetzte, nämlich den *νόμος πίστεως*, so dass der Inhalt der Vorherbestimmung auch so umschrieben werden kann: »Wer glaubt, d. h. wer auf alles eigene Werkverdienst Verzicht leistet und sein Heil allein von der göttlichen Gnade erwartet, soll gerettet werden. Ausgeschlossen vom Heil soll nur derjenige bleiben, welcher den Glauben in Ungehorsam verweigert, indem er in verblendeter Selbstüberhebung vermeint, durch eigenes Rennen und Mühen eine Rechtfertigungsnorm von sich aus aufstellen zu können. Jedes Rühmen vor Gott muss in der Beschaffung des Heils auf Seiten des Menschen ausgeschlossen sein.« Diese Norm hat Gott in Christo, näher in Christi Tode geschichtlich verwirklicht, und dem Inhalt der Vorherbestimmung zufolge werden nun die Menschen vor eine Entscheidung gestellt; und es kann so trotz der absolut freien Vorherbestimmung, sobald der Inhalt derselben richtig aufgefasst wird, sehr wohl von einem Verhalten der Menschen die Rede sein. Nur muss man sich hüten, die Sache so anzusehen, als ob dieses Verhalten der Menschen (etwa als praevisa fides oder drgl.) in irgend welcher Weise für Gottes Vorherbestimmung nach Form und Inhalt massgebend gewesen wäre. Dem *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* oder *ἀλλὰ χάριτι* (aber nicht: *ἀλλ' ἐκ πίστεως*) als

principieller Voraussetzung für die Festsetzung der Heilsnorm entspricht in der geschichtlichen Vollziehung des Heilsrathschlusses als Norm des Heilsempfanges für die Menschen ein *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως*. Für die Vorherbestimmung der einzelnen Individuen zum Heil oder zum Verderben setzen wir ein die völlig freie und unbeeinflusste Vorherbestimmung von Art und Inhalt der Heilsbotschaft sammt der in ihr enthaltenen Rechtfertigungsordnung und sammt den mit ihr verbundenen Bedingungen für die Erlangung des Heils. So erst kommen die Ausführungen des Apostels in den folgenden Versen zu ihrem vollen Recht.

Den Gang der Entwicklung, wie ihn der Apostel sich denkt, fasst er in v. 11 kurz und bündig zusammen: dieselbe göttliche Heilsveranstaltung, gegen welche die Juden im Unglauben sich verstockten, hat den Heiden die Rettung vermittelt; die göttliche Absicht dabei aber war, durch die Erfolge des Evangeliums bei den Heiden die Juden zur Eifersucht zu reizen und so die nothwendige Voraussetzung für ihre Errettung und damit für die Erfüllung des Verheissungswortes an Israel zu schaffen. Sie werden von ihrem Hochmuth ablassen, der sie verführte, eigene Wege zu gehen, auf denen sie zu einer Gerechtigkeitsnorm zu gelangen suchten; sie werden das Rühmen Gott gegenüber aufgeben und sich der von ihm nun einmal aufgestellten Rechtfertigungsordnung in Gehorsam unterwerfen, um das Heil aus der Hand des gnädigen Gottes entgegenzunehmen. Wieder läuft hier beides, der Gedanke menschlicher Verschuldung und göttlicher Veranstaltung nicht bloss äusserlich neben einander her, beides ist vielmehr in die innigste kausale Verbindung mit einander gebracht. Gott hält sich kraft seiner Treue und Wahrhaftigkeit an sein Verheissungswort trotz der Feindschaft der Juden gegen ihn. Sie sind, wenn man die Frage vom Standpunkt des Evangeliums betrachtet, Feinde Gottes geworden um der Heiden willen d. h. damit den Heiden das Heil zu Theil werde, was unmöglich gewesen wäre, wenn das Evangelium einen andern Inhalt bekommen hätte. Gott selber hat durch die von ihm

bestimmte Art und Inhalt des Evangeliums diese feindselige Haltung der Juden gegen ihn hervorgerufen [1]). Betrachtet man dagegen die Frage vom Standpunkt der Erwählung aus, so ist ihnen Gott in scheinbarem Widerspruch zu dem in der Bestimmung von Art und Inhalt des Evangeliums ihnen gegen-

---

1) Es ist nur die Folge einer mechanischen Vergleichung der beiden Satzhälften in v. 28, dass man *ἐχθρός* hier passivisch fasst: sie seien gottverfeindet, gottverhasst, und Gott müsse sie deshalb als Feinde behandeln. Dem müsste auch eine gegenwärtig vorhandene, feindselige Stimmung Gottes gegen sie entsprechen. Die ist aber nicht vorhanden; vielmehr die gegenwärtige Gesinnung Gottes gegen sie kann einzig und allein als *μακροθυμία* (9 22) und als *ἀγάπη* charakterisirt werden. Es wird bei jener Auffassung Voraussetzung und Folge mit einander verwechselt. Nicht gegenwärtig behandelt Gott sie feindlich oder ist ihnen gar feindlich gesinnt, sondern in der Festsetzung von Art und Inhalt des Evangeliums hat er einen scheinbar feindseligen Act gegen sie unternommen, weil er dabei nicht Rücksicht nahm auf ihre Eigenart, was um der Heiden willen geschah, und was, wie wir nach andern Stellen ergänzend hinzufügen können, um der Wahrung seines eigenen Wesens willen geschehen musste. Aus diesem feindseligen Act, infolge dessen die gegenwärtige jüdische Generation in Ungehorsam und Verstockung verfallen und in feindseliger Haltung gegen Gott begriffen ist, könnte man vielleicht folgern, dass auch Gott ihnen feindselig gegenüberstände. Dem ist aber nicht so. Sie sind nach wie vor Gegenstand seiner besonderen Liebe und Fürsorge. — Ein Gegensatz gegen das *ἀγαπητοί* in v. 28b muss allerdings in v. 28a gefunden werden; aber ein solcher ist auch vollkommen ausreichend hergestellt, wenn man die gegenwärtige, feindselige Haltung Israels gegen Gott als von Gott gewollt und von ihm durch das Evangelium gewirkt ansieht. Die in v. 26. 27 angeführten alttestamentlichen Verheissungen, welche von Tilgung der Gottlosigkeit und Vergebung der Sünden reden, werden, trotzdem Gott durch das Evangelium die eine grosse Versündigung Israels, ihren gegenwärtigen Ungehorsam gegen ihn, geradezu hervorgerufen hat, dennoch ihre Erfüllung finden durch die Vergebung dieser Versündigung. Und der Fortschritt des Gedankens im Folgenden liegt nur darin, dass er gerade diese Versündigung Israels benutzen wird, um Israel zum Heil zu führen, ja dass dieselbe nothwendig war, damit das den Vätern gegebene Verheissungswort in der Weise, wie es ursprünglich gemeint gewesen war, in Erfüllung gehen könne. Das *ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς* findet also seine directe Umschreibung in dem *ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* (v. 30b).

über bethätigten Verhalten doch in unwandelbarer Liebe zugethan um der Väter willen, d. h. um das den Vätern gegebene Verheissungswort einzulösen (v. 28).

Die Juden sind und bleiben Gott geweihtes Eigenthumsvolk in besonderem Sinne, weil sie die Teigmasse sind, welche durch die Gott geweihten Erstlingsbrote durchweg geweihten Charakter bekommen hat, weil sie die natürlichen Zweige von dem Baume sind und bleiben, dessen Wurzeln Gott geweiht sind; d. h. sie gehören nun einmal mit den Erzvätern unzertrennbar zusammen und haben deshalb den allernatürlichsten Anspruch auf die Theilnahme an der Erfüllung der denselben gegebenen Heilsverheissungen. Und wenn sie gegenwärtig abgehauenen Zweigen gleichen, so ist das nur die Folge ihres Ungehorsams. Kehren sie zur gehorsamen Unterwerfung unter die gottgewollten Heilsordnungen zurück, geben sie ihren Hochmuth, in welchem sie sich selbst rühmen, eine Heilsordnung von sich aus der gottgegebenen entgegensetzen zu können, auf, kurz leisten sie *πίστις*, dann hat es Gott in seiner Gewalt, sie wieder dem Baum aufzupfropfen, zu welchem sie von Natur gehören d. h. sie an der Erfüllung der Heilsverheissungen Theil nehmen zu lassen: *δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐνκεντρίσαι αὐτούς* [1]. Umgekehrt sind die Heiden durch ihren

1) Beyschlag deutet diesen Satz im Zusammenhange mit seiner Gesammtauffassung unserer Kapitel: Gott ist wohl im Stande, sie wieder zum Glauben zu bringen und eben dadurch wieder in sein Reich einzupflanzen. Der Glaube werde im selben Athemzuge als B e d i n g u n g der Theilnahme am Gottesreich und als W i r k u n g der *δύναμις* Gottes im Menschenherzen, also zugleich als Sache menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade behandelt. Mag dieser Gedanke auch an sich durchführbar sein und an anderen paulinischen Aussagen (wobei ich freilich gerade Phil. 2 12. 13 ausschliessen möchte) seine Analogieen haben, so kann er doch auf unsere Stelle nicht angewendet werden. Wenn hier das *μὴ ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ* soeben als Voraussetzung des *ἐνκεντρίζεσθαι* genannt ist, dann kann dasselbe Verbum in dem Begründungssatz nicht den Inhalt der vorigen Aussage mitsammt ihrer Voraussetzung wiederaufnehmen. Beyschlag meint, sonst käme eine matte Tautologie mit dem Vorhergehenden, ja geradezu eine Sinnlosigkeit heraus, indem, was gläubig werde, eben damit auch ins Gottesreich

Glauben an die Stelle der ausgebrochenen Zweige als Zweige zu stehen gekommen; es war Gottes Güte, die sie an diese Stelle setzte. Aber sie werden dieselbe nur solange einnehmen, als sie — und nun sagt der Apostel höchst charakteristischer Weise nicht: »bei ihrem Glauben«, sondern — bei der Güte Gottes verharren, als sie ihr Heil auf die barmherzige Güte Gottes allein zurückführen. Denn solange sie das thun, ist aller selbstzufriedener und eigengerechter Hochmuth bei ihnen ausgeschlossen. Sobald sie sich aber anmassen, sich zu rühmen gegen die ausgebrochenen Zweige, so bedeutet das im letzten Grunde ein Rühmen wider Gott. Denn dann thun sie ja, als hätten sie selbst das Heil nicht aus unverdienter Gnade von Gott her empfangen, als hätten sie es vielmehr durch eigene Mühe und Verdienste rechtmässig erworben, dann fallen sie aus der Unterordnung unter den *νόμος πίστεως*, durch welchen jeder Selbstruhm des Menschen vor Gott ausgeschlossen wird, dann werden sie, wie die gegenwärtige jüdische Generation, und zwar aus demselben Grunde, wie sie, von Gott verworfen werden.

---

eingepflanzt werde, ohne dass es dazu einer weitern *δύναμις θεοῦ* bedürfe. Aber hier handelt es sich gar nicht um das Gläubigwerden, sondern um das Aufgeben des Unglaubens. Durch ihren Ungehorsam hatten die Juden ja zunächst ihren Anspruch auf die Theilnahme am Heil verwirkt und waren nach der Art der göttlichen Vorherbestimmung im Evangelium scheinbar definitiv des Heils verlustig gegangen. Da bedurfte es einer besonderen göttlichen Machtthat, dass er sie wieder in Gnaden annahm, und sie trotz ihres vorangegangenen Widerspruches gegen seine Heilsveranstaltungen dennoch in die Heilsgemeinschaft als vollberechtigte Glieder einfügte, als hätten sie sich niemals der grössten Sünde, die es geben kann, der bewussten Widersetzlichkeit gegen die gottgesetzten Heilsordnungen, schuldig gemacht. Deshalb ist im Folgenden auch nicht von einer Glauben wirkenden Thätigkeit, sondern im Anschluss an alttestamentliche Weissagungen von der Sünde vergebenden und Schuld tilgenden Barmherzigkeit Gottes die Rede. In welcher Weise Paulus die dabei vorausgesetzte innere Umwandlung der Juden gewirkt denkt, hat er wenigstens andeutungweise in dem *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* (v. 11) gesagt. Welche Momente ihm in dieser Beziehung noch ausserdem vorgeschwebt haben mögen, entzieht sich völlig unserer Beurtheilung.

Trägt man den starren Prädestinationsbegriff im Sinne der Vorhererwählung bestimmter einzelner Individuen in Kap. 9 ein, so kann man auch durch die gequältesten Deductionen die in Kap. 11 17—24 enthaltenen Sätze damit nicht ausgleichen, wie Beyschlag in vorzüglicher Ausführung gegen Calvin nachgewiesen hat. Oder aber man beruhigt sich bei der Auskunft, dass sich beides nun einmal nicht ausgleichen lasse, oder endlich man langt bei der seltsamen Behauptung K. Müllers an, dass die der Warnung des Apostels vor Abfall zu Grunde liegende Annahme, es könne einer aus dem Glauben fallen und damit der Erwählung verlustig gehen, identisch sei mit der Befürchtung, es könne bei den Gewarnten — und das sind in diesem concreten Falle alle heidnischen Mitglieder der römischen Gemeinde — der Glaube nur Schein sein, während sie in Wahrheit gar nicht zu den Erwählten gehörten, und bei der andern Behauptung desselben Gelehrten, dass die in unsern Versen ebenso deutlich vorausgesetzte Thatsache, dass in vielen Menschen der Energismus Gottes wegen ihres Unglaubens unwirksam bleibe, ein vollkommen Unbegreifliches, Widervernünftiges enthalte, was man anerkennen müsse, um allen Aussagen des Apostels wirklich gerecht zu werden. Schliesslich löst sich auch der Widerspruch, den Müller darin findet, dass alles Heil auf Gottes Gnade, alles Verderben dagegen auf der Menschen Schuld gegründet werde, bei unserer Beschreibung des Inhaltes der göttlichen Vorherbestimmung ganz von selbst. Der Effect des richtig verstandenen göttlichen Heilsvorsatzes in der geschichtlichen Thatvollstreckung ist nothwendig ein doppelseitiger. Alles Heil und alles Verderben findet seinen Grund einzig und allein in der absolut freien Vorausbestimmung Gottes, welche eine Verschuldung der Menschen nicht ausschliesst, wie sie andrerseits, unbeschadet ihrer absoluten Freiheit, ein Verhalten der Menschen, die *πίστις*, als Bedingung für die Heilserlangung in Aussicht nehmen kann. Nur das eine muss in Übereinstimmung mit dem unantastbar feststehenden Princip des göttlichen Heilsvorsatzes für die geschichtliche Verwirklichung desselben unter allen Umständen aufrecht erhalten werden: abgesehen von

dem freien göttlichen Erbarmen giebt es kein Heil, wie es keinen Heilsvorsatz giebt, der nicht in Gottes absolut freier Entschliessung seinen Grund hätte.

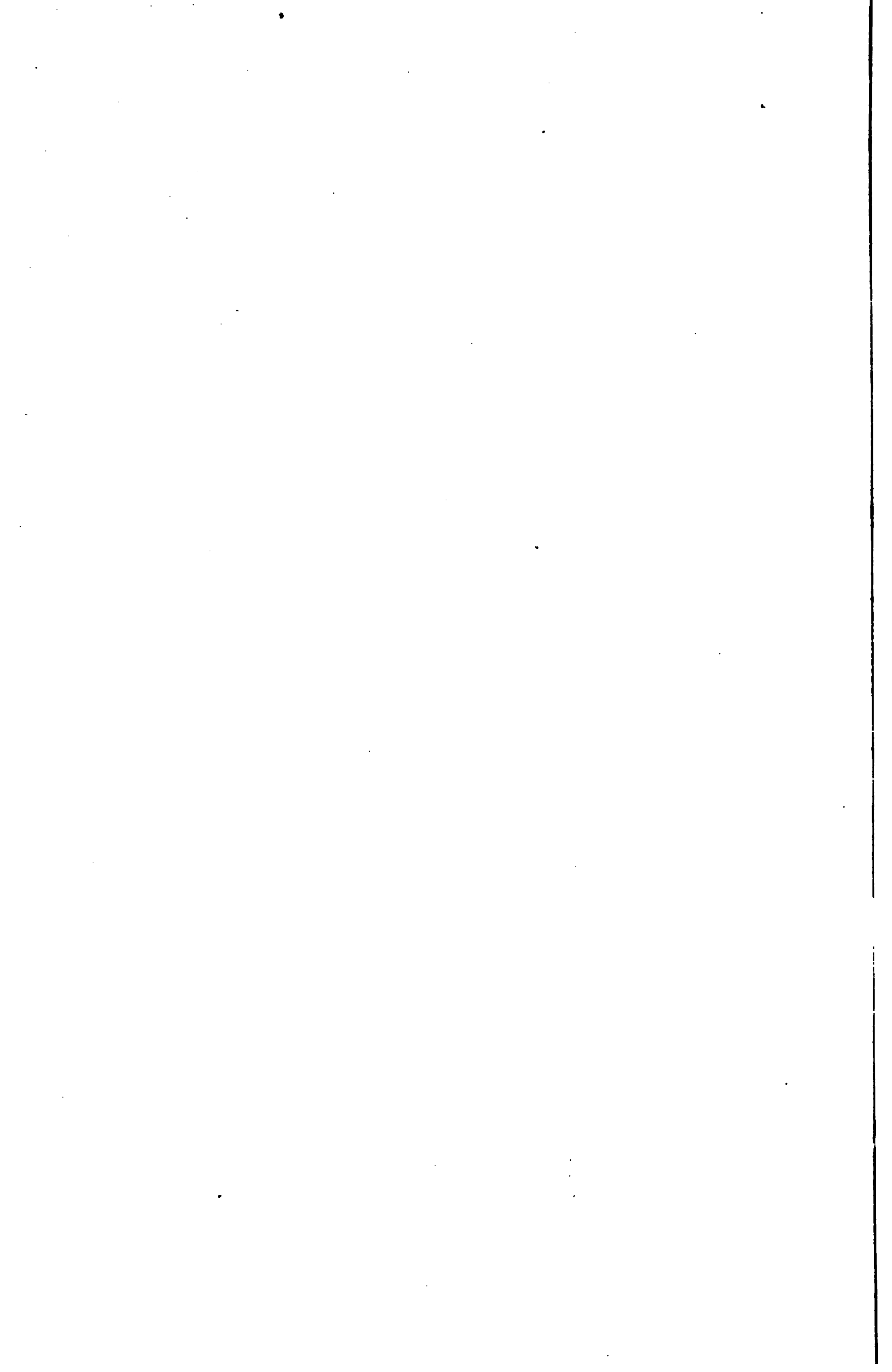
Darin allein ist die völlig befriedigende Lösung für die dunkeln Räthsel in der göttlichen Führung seines Volkes zu finden. Auch an diesem kann das Verheissungswort Gottes, welches er kraft seiner Wahrhaftigkeit und Treue trotz ihres Unglaubens nicht fallen lässt, nur so zur Erfüllung kommen, dass es das Heil aus der Hand der freien, barmherzigen Gnade Gottes entgegennimmt. Darum hat Gott Alle, auch die Juden, unter den Ungehorsam beschlossen, damit bei Allen ohne Ausnahme, auch bei den Juden, die Heilsverwirklichung dem Princip der freien göttlichen Barmherzigkeit entspräche: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* (11 32).

Wir sind damit zu unserm Ausgangspunkt zurückgekehrt und haben so einen Kreis beschrieben, dessen Linien weder Lücken noch Ausbiegungen aufweisen, weil sie in allen Theilen durch das Verhältniss zu einem unverrückbar feststehenden Mittelpunkt bestimmt sind, eben zu jenem Centralgedanken der Alleinwirksamkeit der freien Barmherzigkeit Gottes zum Heil der Menschen in Vorsatz und geschichtlicher Thatvollstreckung.

Was ist das anderes, als die stricte Anwendung dessen, was der Apostel im ersten Theil des Römerbriefes als den Grundgedanken seines Evangeliums ausgeführt hat, auf das Geschick der Juden? Als *νόμος πίστεως*, durch welchen jedes Rühmen vor Gott auf Seiten des Menschen schlechthin ausgeschlossen werde, hat Paulus 3 21—27 die neue Rechtfertigungsordnung gezeichnet. Auch für die factische Überwindung der Sündenmacht blieb der Grundsatz, dass die Christen *ὑπὸ χάριν* stehen, massgebend (6 14). Es ist nicht eigene Kraft, es ist die Wirkungskraft heiligen Geistes, die ein neues Leben in den Christen wirkt. Auch dessen kann und darf kein Mensch vor Gott sich rühmen. Und des Christen Heilsgewissheit ruht in letztem Grunde auf der Gewissheit, zu

denen zu gehören, welche Gott in freier Gnadenwahl sich im Voraus ausersehen hat, sie zum Heil zu führen[1]). So schliesst sich Röm. 9—11 als drittes Glied ebenmässig an. Jener 3 27 ausgesprochene religiöse Grundsatz des Apostels, der Grundsatz der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zum Heil, oder — was dasselbe ist, vom Menschen aus gesprochen — der Grundsatz, dass in der Beschaffung des Heils kein Mensch vor Gott sich rühmen dürfe, erleidet seine Anwendung auch auf das Geschick des jüdischen Volkes. Er hat einst den Charakter des Verheissungsactes und damit des Verheissungswortes bestimmt; er erklärt die Verstockung des Volkes Israel in der Gegenwart; er wird massgebend sein, wenn Gott in seiner unerforschlichen Weisheit das Verheissungswort an seinem Volk der Erfüllung entgegenführt. Die Begründung alles Heils in Gottes freiem Rathschluss allein, die Verwirklichung alles Heils durch die Bethätigung des göttlichen Erbarmens allein, das Ziel alles Heils in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes allein: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*

1) Über Röm. 8 28 ff. vgl. meinen Vortrag: »Kein Rühmen vor Gott!« Der religiöse Grundton der paulinischen Theologie. Königsberg 1896, in welchem auch der Nachweis geführt ist, dass sich die Grundgedanken der paulinischen Prädestinationslehre mit den Grundgedanken der im engeren Sinne sogenannten paulinischen Theodicee völlig im Einklang befinden (S. 16 ff.).



Verlag von **Vandenhoeck & Ruprecht** in Göttingen.

Nestle, Eb., Einführung in das griechische Neue Testament. Mit 8 Handschriften-Tafeln. 1897. Mk. 2,80; Lwbd. Mk. 3,40.

„Die Schrift ist für jeden, der mit den Verhältnissen des ntl. Textes wirklich vertraut werden will, sowie für jeden, der selbständig textkritische Forschungen machen will, unentbehrlich". (Evang. Kirch.-Ztg. 1897, No. 32.)

Blass, Fr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 21½ Bog. 1896. Mk. 5,40; geb. Mk. 6,40.

Durch dieses kurze Compendium des berühmten Philologen wird einem seit langen Jahren von allen Theologen und Philologen empfundenen Bedürfnis abgeholfen.

Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 8. Aufl., neu bearb. von P. W. Schmiedel. *I.: Einleitung und Formenlehre.* 1894. Mk. 2,60. *II.: Syntax.* 1. Heft. 1897. Mk. 1,—.

Die ganze Grammatik wird vermuthlich Anfang 1898 vorliegen und den Umfang der letzten Auflage (37 Bog.) schwerlich überschreiten.

Kritisch-exegetischer Kommentar
über das
Neue Testament,
begründet von **H. A. W. Meyer.**

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 17 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt 107 M.), in soliden Halblederbänden 97½ M. (statt 129½ M.)

Soeben sind die Abteilungen V, VIII/IX, XII, XIII, XVI — also mehr als ⅓ des ganzen Werkes — in völlig neuen Bearbeitungen erschienen.

☛ Zur Beschaffung des Gesamtwerks zum Vorzugspreise ist daher der jetzige Augenblick aussergewöhnlich günstig. ☚

Die meisten Buchhandlungen liefern zu dem ermässigten Gesamtpreis auch gegen **Teilzahlungen.**

I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss	90.	8. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	92.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss	93.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt	88.	7. Aufl.	7 40	gebunden	8 90
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss	91.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
V.	1. Korintherbrief, v. G. Heinrici	96.	8. Aufl	7 —	gebunden	8 50
VI.	2. Korintherbrief, desgl.	90.	7. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert	94.	8. Aufl.	5 —	gebunden	6 50
VIII/IX.	Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	97.	6. u. 7. Aufl.	10 —	gebunden	11 50
	Daraus einzeln: Einleitung 1.80; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3.60; Philipper 2.60.					
X.	Thessalonicherbr., v. W. Bornemann	94.	5. u. 6. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss	93.	6. Aufl.	5 80	gebunden	7 30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	97.	6. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss	97.	6. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss	88.	5. Aufl.	3 40	zusammen gebunden	8 30
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag	88.	5. Aufl.	3 40		
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset	96.	5. Aufl.	8 —	gebunden	9 50

Für die ganze Laufbahn des Theologen **wertvollstes Geschenk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Die 1888 begonnene Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach grösserer **Uebersichtlichkeit und Lesbarkeit** und straffem einheitlichen Gang der Erörterung (unter Ausscheidung alles irgendwie Veralteten a. d. Gesch. d. Exegese) Rechnung getragen. Dabei ist erstrebt, die berechtigte histor. Eigentümlichkeit des „alten Meyer" — den Charakter eines Repertoriums — zu wahren.

„Es ist nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung diesen neuesten Bearbeitungen auch nur entfernt gerecht zu werden. Das Kommentarwerk bleibt immer noch **das rechte Schulwerk . . . und die rechte Fundgrube . . .** Kommt dazu, um nur einen herauszugreifen, auf der alten Grundlage weiterbauend, das . . . historische Wissen und Verständnis eines Heinrici, so hat man **ein Meisterwerk, dem zu folgen oder mit dem sich innerlich auseinanderzusetzen eine Lust ist.**" (Evang. Kirchenbl. f. Württ. 1897, 12.)

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

185.

